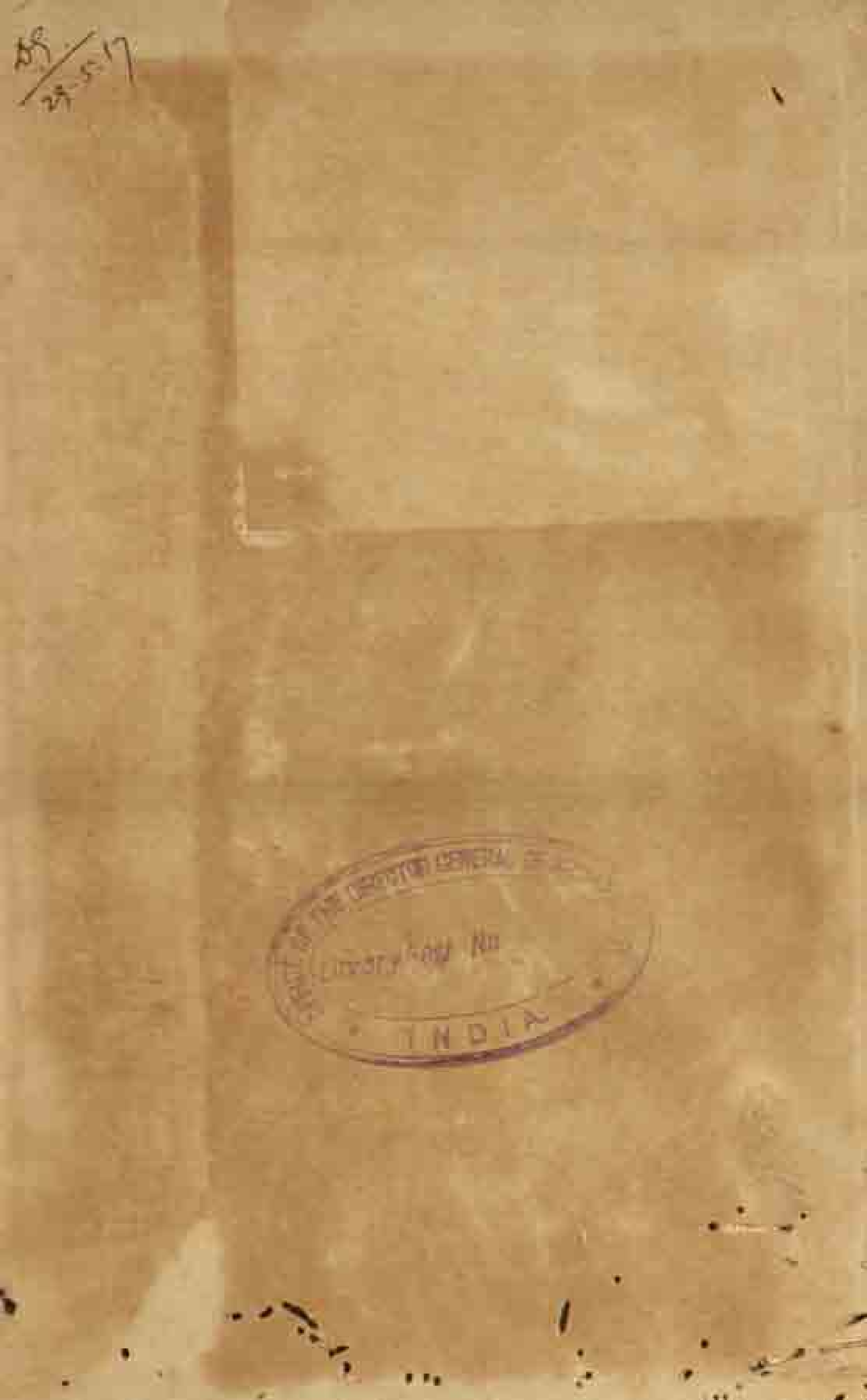

INDIA

ANGERS. — IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

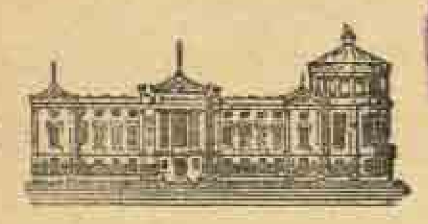
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, E. de FAYE, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, Ed. MONTET, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, J. TOUTAIN, etc.

Secrétaire de la Rédaction : M. Paul ALPHANDÉRY.

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-SEPTIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1903

DE QUELQUES PROBLÈMES

RELATIFS

AUX MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

TROISIÈME PARTIE[1]

LES MYSTÈRES ET L'ORPHISME

L'évolution mystique du culte de Dionysos.

L'hymne homérique à Déméter ne mentionne point Dionysos parmi les divinités éleusiniennes. Nous pouvons supposer que ce dieu s'introduisit à Éleusis, quand furent organisés les petits Mystères ou Mystères d'Agra, qui ne sont pas cités davantage dans l'hymne. D'après Étienne de Byzance, les mystères d'Agra commémoraient les aventures de Dionysos[2]. Il est possible qu'ils aient d'abord formé, à Athènes, un centre indépendant ; les Eumolpides se les seraient annexés, comme premier degré d'initiation, afin de se débarrasser d'une concurrence gênante. Une tradition rapporte qu'ils furent institués originairement pour permettre d'étendre aux étrangers les bienfaits de l'initiation[3].

1) V. t. XLVI, pp. 173-201 et 339-362.
2) Ἄγρα μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ; au mot Ἄγραι, éd. Meineke, p. 20.
3) *Schol. ad Aristoph. Plut.*, v. 1013.

Quoi qu'il en soit, je serais assez tenté de rattacher la division des Mystères en grands et en petits aux remaniements opérés dans les cultes de l'Attique sous l'influence du réformateur crétois Épiménide. Je n'ignore pas que le nom de ce sage est une raison sociale à laquelle on attribue toutes les réformes religieuses dont on ne sait à qui endosser la paternité dans l'Athènes de Solon. Mais il y a lieu de faire valoir que les rites des petits Mystères, — pour autant que nous en sachions quelque chose — comportaient principalement des cérémonies purificatoires[1]. Or c'est spécialement en vue d'organiser de nouvelles purifications, pendant la peste qui suivit le meurtre de Cylon, que les Athéniens firent appel au théosophe crétois. Pausanias rapporte que la statue d'Épiménide se dressait devant l'Éleusinion d'Athènes. On a soutenu récemment que cette statue pouvait se rapporter à un autre personnage du même nom[2]. Cependant le texte de Pausanias porte bien qu'il s'agit d'Epiménide de Cnossos[3].

Le Dionysos athénien, au commencement du VIe siècle, s'il n'est pas encore le grand dieu des orphiques, n'est déjà plus le simple génie du vin qui présidait aux vendanges de l'âge homérique. Les plus anciennes traditions nous le montrent parcourant les bois et les campagnes de l'Attique, de la Thrace et de la Béotie, avec un bruyant cortège de nymphes et de satyres. « La fête traditionnelle de Dionysos, écrit Plutarque, était naguère d'une gaieté simple et populaire. En tête de la procession, une amphore de vin et un sarment de vigne ; puis un bouc ; ensuite une corbeille de figues ; enfin le phallus[4] ». Des peintures de vases nous ont conservé la représentation de ce culte rustique. A cette occasion, la

1) Diodore, IV, 14, 3.

2) Cf. l'intéressante étude où M. Dumoulin a réuni tous les textes classiques concernant Épiménide (*Epiménide de Crète* dans les *Annales* de la Faculté de phil. et lettres de l'Univ. de Liège. Liège, 1891).

3) Pausanias, I, 14, 3.

4) Plutarque, *De cupid. divit.*, VIII, éd. Didot, t. III, p. 638.

population de plusieurs villages se réunissait pour reproduire le thiase légendaire du dieu et c'est de ces naïves bacchanales, où s'échangeaient force quolibets, que paraît sortie la comédie antique. Les Lénées ou fêtes du pressoir et les Anthestéries ou fête des fleurs, célébrées à Athènes en l'honneur de Dionysos, ne sont que le développement de cette vraie kermesse flamande, transportée sous le riant climat de l'Hellade. Néanmoins les Anthestéries révèlent déjà une tendance à faire du génie du vin le dieu de la floraison universelle[1]; ce qui devait naturellement le rapprocher des grandes Déesses personnifiant la fertilité de la nature.

Vers la fin du VIIe siècle commença à se répandre en Grèce l'influence des religions asiatiques qui, presque toutes, mettaient en scène un dieu mourant pour ressusciter : Attis; Adonis; Sabazios, le dieu solaire des Phrygiens; Zagreus, le « Grand Chasseur » de la Crète, etc. Suivant Hérodote, vers l'an 600 av. notre ère, Clisthènes, tyran de Sicyone, « restitua » à Dionysos les chœurs tragiques par lesquels on célébrait les souffrances du héros Adraste[2]. Or Adraste, comme l'a fait observer Maury à la suite d'Ottfried Muller, n'est pas sans rapports avec Adonis et Attis; il semble en même temps une forme altérée de Zagreus[3]. Déjà antérieurement le culte de Zagreus lui-même semble s'être répandu en Grèce : un vers de l'*Alcméonide* nomme Zagreus « le plus élevé de tous les dieux[4] ».

Néanmoins Dionysos ne peut mourir que pour renaître. Le raisin n'est-il pas arraché, déchiré, écrasé dans le pressoir pour se transformer en un liquide généreux? « Il est parlé de Dionysos, lisons-nous dans Plutarque, comme d'un dieu qui est perdu, qui disparaît, qui abandonne la vie et qui est en-

1) Decharme, *Mythol. de la Grèce ant.*, p. 446.
2) Hérodote, V, 67.
3) Maury, *Rel. de la Grèce*, t. III, p. 327.
4) *Etymologicon Graec. Ang. Gudianum*, au mot Ζαγρεύς. Il semble impossible de faire descendre la rédaction de l'*Alcméonide* plus bas que le VIIe siècle. Quelques érudits la font même remonter beaucoup plus haut. Mais est-il certain que ce vers ne soit pas une interpolation orphique?

gendré à nouveau[1] ». On se mit donc à célébrer la passion de Dionysos avec une alternance de deuil et d'allégresse qui ne pouvait qu'accentuer la tendance orgiaque de son culte. C'est alors que se forment sur le sol grec les mystères dionysiaques avec leur pompe asiatique et leurs transports tumultueux, les thiases de bacchantes échevelées, les rites obscènes et sanguinaires qui devaient s'infiltrer jusqu'à Rome et y provoquer une énergique répression[2].

Ces rites s'expliquent par l'identification de Dionysos avec le principe de la vie végétale. Les cris sauvages et les danses frénétiques des bacchantes ont pour objet de réveiller les génies de la nature endormis pendant l'hiver; le sang des victimes déchirées par les Ménades nous ramène à l'âge où l'on croyait, par des libations sanglantes, ranimer l'activité des esprits en léthargie. Ces esprits eux-mêmes sont représentés par les satyres qui forment le cortège du dieu et qui assument souvent une attitude ityphallique, comme pour mieux personnifier les forces génératrices. Dionysos est appelé Ἐλευθέριος, le Libérateur (des germes endormis); Φυσίζωος, le Vivificateur; Πολύμορφος, Celui qui prend les formes les plus diverses; ses plus anciennes représentations figurées sont empruntées au règne végétal, que rappelle son épithète de *Dendritès*. Parmi ses attributs figurent le phallus, la corne d'abondance, le thyrse qui lui sert à faire jaillir des sources d'eau et de vin. Partout on nous montre des fleurs et des fruits naissant sous ses pas. Ses principales fêtes se passaient entre le solstice d'hiver et l'équinoxe du printemps. A Delphes, il remplaçait, pour ainsi dire, Apollon pendant les mois d'hiver. « Au commencement de l'hiver, rapporte Plutarque, le dithyrambe se réveille, le péan se tait et pendant trois mois un dieu succède à l'autre dans les invocations[3] ».

1) Plutarque, *De Ei ap. Delph.*, 9 (389 *b*).

2) Un des rares sacrifices humains qu'ait confessés la Grèce historique est l'immolation par Thémistocle, en 480, de trois jeunes gens à Dionysos Omestès (Plutarque, *Thémistocle*, 13).

3) Plutarque, *De Ei apud Delph.*, 9 *in fine*.

On ne pourrait indiquer plus clairement que le joyeux Dionysos est aussi un Apollon hivernal, nocturne (Νυκτέλιος) ou souterrain (Χθόνιος), une sorte d'Osiris grec[1]. Il est donc devenu un doublet d'Hadès en sa qualité de Πολυδέκτης, Celui qui reçoit la multitude, et Πλουτοδότης, Celui qui distribue la richesse. On le donnera pour époux tantôt à Coré, tantôt à Déméter elle-même. Ainsi se trouvera naturellement préparée à Éleusis la pénétration de conceptions et de rites, qui, comme l'a si bien vu M. Jules Girard, d'une part introduiront dans le culte des Grandes Déesses un accent plus passionné et plus tragique, d'autre part préciseront ou développeront la théosophie des Mystères dans le sens des doctrines orphiques[2].

L'Orphisme, methode plutôt que doctrine.

Il est très difficile de formuler des vues d'ensemble au sujet de l'Orphisme. Cette école couvre de son nom toute une série d'hymnes, de poèmes et de fragments qui vont du VIe siècle avant notre ère aux derniers jours du paganisme. Ses œuvres, qui ne sont ni datées ni signées de leurs véritables auteurs, reflètent les idées de tous les systèmes philosophiques qui se sont succédé depuis Pythagore jusqu'aux néo-platoniciens[3]. En réalité l'orphisme, — et c'est peut-être

1) Pour les épithètes de Dionysos et les détails de son culte, cf. Gerhard, *Griech. Mythol.*; Maury, *Myth. de la Grèce antique*, I, pp. 510 et suiv; surtout Lenormant dans Daremberg et Saglio, t. I, pp. 591 et suiv.

2) J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle*, 1re éd., p. 237 et suiv.

3) Le mouvement orphique forme encore un des chapitres les moins approfondis de l'histoire de la pensée grecque. En attendant l'édition des *Orphica* promise par MM. Dietrich et Kroll, nous devons nous en référer, pour les textes, au second volume de l'*Aglaophamus* de Lobeck ainsi qu'aux *Orphica* d'Hermann (Leipsig, 1805) et d'Abel (Leipsig, 1885); pour les commentaires, aux travaux d'Alfred Maury sur les *Cosmogonies orphiques* dans la *Revue archéologique* (t. VII), de M. Jules Girard sur le *Sentiment religieux en Grèce*

ce qui explique son succès en même temps que sa longévité — fut une méthode, plus qu'une doctrine; moins un essai de fonder une philosophie ou même une religion qu'une tentative pour concilier les traditions mythiques avec les exigences de la culture ambiante et pour mettre au service des écoles philosophiques en vogue les ressources du sentiment religieux. La seule condition qu'il exigea des systèmes auxquels il prêta les ressources de son mysticisme, c'est qu'ils donnassent satisfaction à la tendance panthéistique par laquelle s'est traduit d'une façon continue l'effort du génie grec pour introduire l'unité et l'harmonie dans la conception de l'univers.

Au fond, cette tendance qui s'affirme nettement avec Platon et qui atteint son complet développement dans la philosophie alexandrine, mais qui s'ébauche graduellement à partir de Thalès et de Pythagore, aboutit à formuler une double conception : 1° derrière toutes les manifestations de la nature, il y a l'Être indéterminé, que, faute d'un meilleur nom, on appellera indifféremment le Chaos, la Nuit, l'Océan sans limites, le Temps sans bornes, l'Un, l'Ineffable, le Père inconnu; 2° de cet Être indéterminé et indéterminable se dégage un agent mystérieux, opérant suivant des lois fixes, auquel se ramènent, en dernière analyse, tous les phénomènes de l'univers. Les uns le nomment Zeus ou Éros, d'autres Nous ou Pneuma, quelques-uns Perséphonè ou la Nature; Platon en fait le prototype (ἰδέα) de l'univers; Philon, le Logos; Herbert Spencer, la Force ou l'Énergie[1].

(Paris, 1re éd., 1889) et de M. Gruppe dans le *Lexicon der Mythologie* de Röscher (article *Orphæus*). Il convient d'y ajouter l'ouvrage de M. Maas : *Orphæus* (Munich, 1895), où l'auteur s'applique à rechercher les traces de l'influence orphique dans les religions grecque et romaine aussi bien que dans le christianisme primitif.

1) Dans certains systèmes, ce « Dieu second » se fractionne en plusieurs hypostases qui personnifient les opérations successives de l'acte créateur et constituent, en quelque sorte, un nouveau polythéisme : le Démiourge et le Cosmos de Numénius; — le Bien (τὸ καλὸν), l'Intelligence (ὁ νοῦς) et l'Âme (ἡ ψυχή) de Plotin — la chaîne des éons gnostiques, etc. Toutefois, ces hypostases, si

Ce serait sortir de mon cadre que de rechercher quelle a pu être, dans la genèse de cette double notion, la part des spéculations orientales. L'originalité incontestable de la philosophie grecque consiste surtout dans ses tentatives de résoudre ce problème corrélatif que le panthéisme de l'Asie occidentale a trop souvent ignoré ou superficiellement tranché : Comment concilier la fatalité de l'évolution cosmique avec la liberté et la responsabilité de l'homme? L'orphisme fut, dans ce domaine, à la fois effet et cause; il subit l'influence des principales écoles philosophiques qui s'étaient constituées en dehors de son action, et il réagit à son tour par les conceptions théogoniques ou eschatologiques qui passèrent de la spéculation religieuse dans la philosophie. Quelle que soit la difficulté de classer les rares documents qu'il nous a laissés, il nous offre cependant quelques points de repère. Ainsi l'on peut attribuer à sa première période, — celle qui nous intéresse ici particulièrement, — les fragments reproduits par les écrivains du siècle de Périclès. On peut également accorder une certaine créance aux citations que fournissent les écrivains des siècles subséquents et même de la basse époque, lorsqu'ils rapportent ces passages à des auteurs dont les œuvres étaient alors connues et accessibles. Enfin il convient de faire descendre aux derniers temps du paganisme les poèmes qui reflètent les conceptions des néo-platoniciens, tels que les *Argonautica* et les *Lithica*, ainsi que la collection des hymnes, prières et litanies destinés aux purifications ou aux Mystères[1]; ces derniers documents, toutefois, offrent surtout de l'intérêt, en ce qu'ils nous fournissent un point d'arrivée dans l'évolution théologique des Mystères.

multipliées qu'on les suppose, procèdent de la Réalité absolue et y retrouvent leur unité.

1) Ces hymnes ont été publiés par Dietsch en 1822, traduits en anglais par Thomas Taylor (*The Mystic Hymns of Orpheus*, Chiswick, 1824) et en français par Leconte de Lisle (Paris, 1869).

Les cosmogonies orphiques

Déjà avant l'apparition de l'orphisme, Phérécyde et Pythagore avaient esquissé des cosmogonies unitaires en y assignant une place aux grandes divinités de la mythologie. Onomacrite, qui passe pour avoir écrit les premiers livres orphiques attribués à Orphée, à Musée, à Linos ou à d'autres aèdes encore, vivait à Athènes, sous les Pisistratides, à la fin du VIe siècle. Il était peut-être un disciple des Pythagoriciens, à moins qu'il ne fût leur rival. Il enseignait, s'il faut en croire Sextus Empiricus et Ausone, que le feu, l'eau et la terre étaient les principes de l'univers[1]. Par là, il se rattachait à l'enseignement des premiers physiciens de l'école ionienne; seulement il s'agissait ici des éléments personnifiés sous le nom des anciens dieux[2], et l'orphisme, mettant en œuvre le procédé théogonique popularisé par Hésiode, fera dériver ces divinités élémentaires, à travers toute une série de générations, d'un couple primordial[3], bientôt envisagé lui-même comme la différenciation d'un être unique. Cet être unique (la substance primordiale, οὐσία, des Pythagoriciens), les Orphiques, remontant les deux voies qui aboutissent à l'Absolu, l'appelaient tantôt le Chaos ou la Nuit, c'est-à-dire l'Espace sans limites, tantôt Chronos, le Temps sans bornes.

Il nous est impossible d'établir laquelle de ces deux cos-

1) Sextus Empiricus, *Hypotip.*, III, 4 (éd. 1621, p. 115); cf. Ausone, *Griphus*, v. 74, où les trois pieds du trépied orphique sont assimilés à la terre, l'eau et le feu.

2) « Sache, dira encore Plutarque, qu'il y a d'abord quatre racines de toutes choses : Zeus étincelant, Héra, Hadès, le dieu nourricier et Nestis dont les larmes alimentent les sources » (*De placit. philos.*, I, 30).

3) L'Océan et sa sœur Thétis (Platon, *Cratyle*, XIX).

mogonies est la plus ancienne dans l'orphisme. Celle qui se rattache à la personnification du chaos semble plus simple et elle rentre davantage dans les traditions de la mythologie hésiodique ; celle qui met le temps à l'origine des choses suppose un concept plus abstrait ; elle se rapproche des spéculations perses qui plaçaient au dessus d'Ormuzd et d'Ahriman, Zervan Akarana, le Temps sans bornes[1]. — Dans le premier système, les Orphiques faisaient surgir du Chaos l'Éther ou principe spirituel de toute différenciation, lequel, après s'être condensé sur la périphérie, formait avec le concours du Chaos, l'Œuf cosmique[2]. Dans le second, l'œuf cosmique a été également constitué par le Chaos et l'Éther, mais Éther et Chaos émanent de Chronos, que les Orphiques, au dire de Proclus, appelaient « le principe ineffable de toutes choses »[3]. Les deux systèmes étaient d'accord pour faire sortir de l'œuf cosmique un être merveilleux, personnification de la Lumière, de la Vie et de l'Intelligence, principe de l'Ordre et de l'Harmonie. Cet être « engendré par des générations mystérieuses »[4], les Orphiques le célèbreront, dans leurs hymnes, tantôt sous les noms abstraits de Phanès (Celui qui fait apparaître), d'Ericapaios (Celui qui différencie), de Mêtis (la Réflexion) ; tantôt sous les traits mythologiques d'Éros, Zeus, Déméter, Perséphonè, Hadès ou Dionysos[5]. Leur doctrine sur ce point a pu se constituer avant Platon, car celui-ci cite déjà, comme une antique tradition (παλαιὸς

1) Cf. Cumont, *Mithra*, t. I, pp. 78 et 294. — James Darmesteter, tout en faisant une large part à l'influence de la philosophie grecque dans le développement de la théologie magdéenne admet que : « il n'y a pas d'impossibilité à ce qu'un zervanisme eût déjà existé sous les Achéménides, car le dogme de la durée limitée du monde suppose celui du Temps sans bornes ». Commentaire du *Zend Avesta* dans le t. XXIV des *Annales du Musée Guimet*, 1893, p. LXX, note.

2) Simplicius, *Ad Auscult.*, I, 31, 6.

3) Proclus, *In. Cratyl.*, p. 43.

4) Ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς (*Hymn.* XXX, 2 — Cf. *Hymn.* XXIX, 7 : ἀρρήτοισι γοναῖς).

5) Un hymne orphique appelle Phanès : *Protogonos*, « le premier né, aux deux sexes... sorti de l'œuf aux ailes d'or » (Hermann, *Hymn* IV).

λόγος), l'opinion qu'en Dieu est le commencement, la fin et le milieu de toutes choses[1].

Une fois formée cette conception unitaire de l'Âme suprême ou de la vie universelle, il importait peu de quel nom on la revêtait. Les dieux devenaient tous des personnalités équivalentes, ou du moins interchangeables, qui pouvaient indifféremment assumer à tour de rôle le rang de divinité suprême dans les hymnes où ils étaient invoqués. C'est l'état religieux que Max Muller a baptisé d'*hénothéisme*[2]; il implique à la fois le syncrétisme et le symbolisme qui vont caractériser de plus en plus la théosophie du paganisme antique. Les poésies orphiques proclament formellement que Dionysos n'est autre que Zeus, Hadès, Hélios[3]. — Au fond, c'est toujours la Nature (Φύσις) ou plutôt la force vitale de l'Univers que célèbre le poète : « O nature, Reine-mère de toutes choses, mère inépuisable, vénérable, créatrice, qui domptes tout, innommable, resplendissante, née la première, qui détruis tout, qui apportes la lumière,... fin qui n'a point de fin, commune à tous, mais incommunicable, née de toi-même,... mêlée à tout et sachant tout,... amère aux mauvais, douce aux hommes pieux — Bienheureuse, qui fais croître et qui dissous, — père et mère de toutes choses,... ouvrière universelle roulant dans un tourbillon sans fin, conservatrice qui t'entretiens par d'éternelles transformations... Vie éternelle, immortelle Providence à qui tout appartient et qui seule fais toutes choses, je te supplie de me donner la paix, etc.[4] ».

Il n'y a peut-être pas, dans toute la littérature religieuse de l'antiquité, à part la sublime prière de Cléanthe, un hymne dont l'émotion religieuse puisse être mieux saisie par l'âme

1) Ὁ μὲν δὴ θεος, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων. Platon, *Leges*, IV, éd. Didot, p. 326.

2) Max Muller, *Origines et développement de la Religion*, trad. Darmesteter, Paris, 1879, p. 237.

3) Macrobe, *Saturn.*, I, ch. 18.

4) *Hymne* IX (X de la trad. Leconte de Lisle).

moderne, qu'on le lise dans le texte grec ou dans la belle langue du poète français. Sans doute la rédaction en est d'une époque assez avancée, postérieure en tout cas au développement de la philosophie stoïcienne. Mais le syncrétisme, dont ces chants sont l'expression, se révèle du jour où les Orphiques se sont groupés autour du culte de Dionysos. On lit dans un fragment d'Euripide, reproduit par Clément d'Alexandrie : « A toi, souverain ordonnateur, j'apporte cette libation, à toi Zeus ou Hadès, suivant le nom que tu préfères... C'est toi qui parmi les dieux du ciel tiens le sceptre de Zeus ; c'est toi aussi qui, dans les Enfers, partages le trône d'Hadès »[1].

L'eschatologie orphique.

Un corollaire forcé de cette cosmogonie panthéistique, c'est la notion que les âmes individuelles sont des parcelles temporairement détachées de l'âme universelle. Celle-ci étant le souverain bien, c'est-à-dire l'existence dans sa plénitude, toute existence séparée, individuelle, est un mal, une souffrance, un exil ; par suite, pour donner satisfaction à l'idée de justice, l'emprisonnement dans un corps ne peut être qu'un châtiment ou une épreuve. « Les disciples d'Orphée, fait dire Platon à Socrate, donnent le nom de σῆμα (tombeau) à la peine que subit l'âme en expiation de ses fautes et ils regardent l'enceinte corporelle comme une prison où l'âme est gardée »[2].

Un pareil système implique la croyance, sinon nécessairement à la métempsychose, du moins à la transmigration des

1) Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 12, 71. — La plupart des érudits estiment que ce fragment provient des *Crétois* ; cf. *Eurip. fragmenta*, éd. Didot, fragm. 966.
2) *Cratyle*, XVII.

âmes ; les conditions de la vie présente sont la résultante des actes commis dans une existence précédente ; les actes de la vie présente déterminent les conditions de la vie future ; la vie future, à son tour fournira aux âmes « tombées dans la génération » selon l'expression de Porphyre, l'occasion d'effacer leurs souillures passées ou de les aggraver [1], et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'elles aient retrouvé leur pureté première. Les Orphiques donnaient à la semence humaine le nom de μίτος (trame) et ils comparaient la naissance d'un enfant au nœud d'un filet qui représente dans ses mailles la succession des existences individuelles [2].

Ce cycle des renaissances qui rappelle les eschatologies de l'Inde peut se poursuivre sur terre à travers l'échelle des créatures animales et humaines. Ou bien il peut se dérouler parmi les mondes stellaires qui peuplent l'immensité. Ou bien encore — et c'est par là que nous rentrons dans la mythologie — il pourra utiliser les traditions relatives aux séjours dans le Tartare et dans les Champs-Élysées. « Musée et son fils Eumolpe, rapporte Platon, attribuent aux justes de magnifiques récompenses. Ils les conduisent, après la mort, dans la demeure d'Hadès et les font asseoir, couronnés de fleurs, au banquet des hommes vertueux, où ils passent leur temps dans une perpétuelle ivresse. Quant aux méchants et aux impies, ils les croient relégués aux enfers, plongés dans un bourbier et condamnés à porter l'eau dans un crible [3] ». Ailleurs, Platon fait intervenir les juges des Enfers qui prononcent des sentences où la peine est proportionnée au délit. Il s'en faut, toutefois, que ces rémunérations posthumes aient un caractère de finalité incompatible avec le principe de la transmigration. Platon lui-même montre les âmes passant d'une enveloppe animale à un corps

1) Cf. le langage d'Empédocle dans Plutarque, *De Exilio*, 17 : « Moi aussi je suis maintenant un de ces exilés qui errent loin de Dieu pour avoir écouté la discorde furieuse ».

2) Maury, *Rel. de la Grèce*, t. III, p. 313.

3) *De Republ.*, II (éd. Didot, p. 26).

astral ou éthéré, suivant la conduite qu'elles ont tenue dans chaque existence[1] : la traversée de l'Hadès n'est plus qu'une purification intermédiaire. Pindare est, à ce propos, plus explicite encore et il semble bien l'écho des conceptions orphiques, quand il écrit : « Ceux de qui Perséphonè acceptera la rançon d'une faute antique, seront renvoyés par elle, au bout de neuf ans, vers la lumière supérieure. Telle est l'origine des rois magnifiques, des hommes puissants par leur force ou grands par leur sagesse, à qui la postérité décernera le nom de héros sacrés »[2].

En un mot, les âmes, dans la mesure où elles font le bien ou le mal, « montent » ou « descendent ». Se dégradent-elles au cours de leur passage sur terre, elles seront, après la mort, reléguées dans les sombres bourbiers de l'Hadès ou même géhennées dans les supplices dont les Mystères exhibent le terrifiant tableau. S'épurent-elles, au contraire, en s'affranchissant des passions et des appétits charnels, elles se rapprochent de leur source divine où elles trouveront une béatitude dont les Champs-Élysées fournissent tour à tour l'image ou le symbole, suivant l'état d'esprit des initiés. Cette épuration est l'objet de la « vie orphique » — c'est-à-dire d'un ensemble de préceptes qui tendent à assurer l'observation de certains rites symboliques, en même temps que la pratique de la continence et de la vertu[3]. Sous ce rapport, les Orphiques sont bien les continuateurs de Pythagore.

L'Orphisme et le culte de Zagreus.

Pausanias attribue à Onomacrite d'avoir raconté en vers la

1) *De Republ.*, X (éd. Didot, p. 456). — *Timée*, XVII.
2) Pindare, fragm. XVI (98).
3) Platon, *Leges*, VI, éd. Didot, p. 371.

passion (παθήματα) de Dionysos[1]. A la fin du VIe siècle, ce dieu comme nous l'avons vu plus haut était déjà devenu le symbole de la Vie universelle : il grandit, souffre, meurt et se réincarne dans des conditions nouvelles. Après s'être rattaché les mystères de Dionysos Sabazios, le Bacchus de la Thrace et de la Phrygie, les Orphiques s'approprièrent les mystères du Dionysos crétois, et il semble même que bientôt ils y avaient ajouté ceux de Zeus Idéen, ainsi que de la Grande Mère (Cybèle). Voici en effet le langage qu'Euripide fait tenir, dans ses *Crétois*, à un chœur de bacchants : « La pureté est la loi de ma vie depuis le jour où j'ai été consacré aux mystères de Zeus Idéen ; où, après avoir pris part aux omophagies suivant la règle de Zagreus, ami des courses nocturnes, et élevé les torches en l'honneur de la Grande Mère, j'ai reçu saintement le double nom de Curète et de Bacchant. Couvert de vêtements d'une parfaite blancheur, je fuis la naissance des mortels ; je n'approche pas des sépultures et je n'admets parmi mes aliments rien de ce qui a vécu »[2].

La Crète — terre de syncrétisme où les croyances helléniques se mélangeaient aux religions de l'Asie et même de l'Égypte — pratiquait dès les temps les plus anciens un usage qui se retrouve chez un certain nombre de peuples barbares ou sauvages et qui apparaît à quelques ethnologues comme une survivance totémique. Les clans qui s'abstiennent ordinairement de manger la chair de certaines espèces animales, parce qu'ils regardent celles-ci comme trop sacrées, immolent et consomment dans les circonstances solennelles un représentant de ces espèces. Parfois, ils dépècent la victime encore pantelante et s'en disputent les lambeaux tout crus. Robertson Smith, qui a étudié chez les Sémites cette forme de sacrifice, l'explique par l'idée qu'en absorbant la chair et le sang encore frais d'un dieu, on se

1) *Pausanias*, VIII, 37, 3.
2) Fragm., dans Porphyre, *De Abstinentia*, IV, 19.

procure comme un nouvel influx de vie divine[1]. Il est probable que les plus anciens habitants de la Crète déchiraient, dans des circonstances analogues, un taureau auquel ils avaient rendu des honneurs divins. A une époque indéterminée, ils assimilèrent ce taureau à un dieu Zagreus et ils inventèrent ou adoptèrent une légende exposant que ce rite représentait la mort du dieu dépecé par les Titans[2]. Sans doute, la coutume s'était introduite de mettre en réserve le cœur de l'animal pour l'offrir à un Zeus local. On expliqua cette offrande — peut-être sous l'influence de la légende osiriaque relative au phallus du dieu dépecé par Typhon — en supposant que le cœur de Zagreus avait été porté à Zeus, afin que celui-ci lui restituât son corps et sa vie. Enfin, plus tard, Zagreus fut, à son tour, assimilé à Dionysos. Celui-ci fut représenté tantôt comme un adolescent à tête de taureau, tantôt comme un taureau chaussé de cothurnes et l'omophagie trouva naturellement place dans le culte du dieu de la vigne[3].

Les Orphiques firent de Zagreus, non pas seulement le dieu de la destruction et du renouvellement universels, un véritable démiourge qui rappelle le Çiva brahmanique, mais encore, en sa qualité de premier-né (πρωτόγονος) de Zeus une sorte de logos pré-philonien. Il se révèle derrière tous les noms; — il est le Pan aux mille formes, — le souverain universel (Παντοδυνάστης). D'autre part, — s'il est le grand Chasseur qui prend les hommes dans ses rets, comme dieu de la mort, — il est aussi Celui qui leur assure l'immortalité, en sa qualité de dieu de la vie et de la régénération. Il justifiera ainsi son appellation de Dionysos Sauveur (Σωτήρ). Ses adversaires, les

1) Robertson Smith, *Relig. of the Semites*, p. 282 et suiv.

2) M. Frazer se demande s'il ne faut pas chercher un usage de ce genre à la source du mythe d'Osiris dépecé par Typhon, *Golden Bough*, t. I, p. 306.

3) L'animal dépecé vivant dans les bacchanales, n'était pas toujours un taureau, mais parfois aussi un chevreau, comme on le voit parmi les peintures de plusieurs vases antiques (Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 126, n° 118; 135, n° 118); surtout un vase actuellement au Musée Britannique (Panofka, *Musée Blacas*, pl. XIII).

Titans, personnifient les forces désordonnées et les passions mauvaises qui triomphent momentanément, mais qui sont définitivement vaincues et châtiées. Son apothéose symbolise le triomphe de l'ordre dans l'univers. Le mythe ajoute que l'homme naquit des cendres des Titans, foudroyés par Zeus après qu'ils eurent dévoré les chairs du divin enfant : ainsi s'explique que l'homme ait une double nature : l'une titanique, démoniaque, dont il doit se délivrer ; l'autre, divine, dont il doit assurer le développement par un effort de volonté persistante. — Il n'est pas jusqu'à l'omophagie qui ne fournisse le moyen de participer à la vie et à l'immortalité du dieu par l'absorption de sa chair et de son sang[1].

La grande différence entre les mystères de Dionysos Zagreus et ceux d'Éleusis, c'était à l'origine que, dans les premiers, l'initiation suffisait à assurer le salut, tandis que dans les seconds, il fallait en outre que l'initié se conformât à une certaine façon de vivre : la vie orphique.

Comment l'Orphisme s'introduisit à Éleusis.

On a supposé que l'orphisme s'était introduit à Éleusis en assimilant Dionysos à Iacchos, — l'*archégète* des Mystères, comme le qualifie Strabon — ; le divin conducteur de la procession qui reliait aux grands Mystères les purifications préalables sur le territoire d'Athènes[2]. Cette procession, ignorée, comme au reste le personnage même d'Iacchos, dans l'hymne homérique à Déméter, est mentionnée pour la première fois par Hérodote à propos de la seconde guerre médique[3]. Mais rien n'établit qu'à cette époque Iacchos eût cessé d'être le simple génie démétérien dont Strabon rap-

1) Girard, *Du sentiment religieux en Grèce*, 1re éd., p. 261.
2) Strabon, lib. IX, chap. I, § 9.
3) Hérodote, *Hist.*, VIII, 65.

pelle les origines locales. Il résulterait même une présomption en sens contraire du fait que, dans les *Grenouilles* d'Aristophane[1], Dionysos rencontre le cortège des mystes, conduit par Iacchos, sans que le poète ait l'air de s'apercevoir de ce double emploi. Cependant Euripide nous dit déjà que, dans les Enfers, la fille de Déméter doit témoigner une considération particulière aux amis d'Orphée[2]. En outre Platon, dans sa *République*, fait d'Eumolpe le fils de Musée[3]; ce qui montre que les Orphiques avaient déjà réussi à établir un lien de filiation entre leur théologie et les Mystères d'Éleusis. Pour Aristophane et Démosthène, Orphée est incontestablement l'auteur des Mystères[4]. Nous ne pourrons donc pas nous tromper de beaucoup en plaçant dans les dernières années du v[e] siècle ou dans les premières du iv[e] l'infiltration de l'orphisme dans les Mystères d'Éleusis[5].

Comment s'opéra-t-elle? Suidas rapporte que les Orphiques avaient écrit, sous le nom d'Eumolpe, un ouvrage de trois mille vers sur les Mystères de Déméter, sur les aventures de la déesse chez Céléos et sur l'initiation des filles de ce dernier[6]. Cependant il n'est guère vraisemblable que les Orphiques bouleversèrent les cérémonies existantes. Celles-ci étaient définivement fixées par les traditions écrites et orales des Eumolpides. Même gagnés à l'orphisme, l'hiéro-

1) *Ranae*, v. 324 et suiv.

2) τοὺς Ὀρφέως τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους. Euripide, *Rhesos*, v. 965 (éd. Didot, p. 363). Voy. aussi vers 943-944.

3) Platon, *De Republica*, liv. II, § 6 (éd. Didot, p. 26).

4) Aristophane, *Ranae*, vers 1032 : Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε, φόνων τ' ἀπέχεσθαι; Démosthène, *Advers. Aristogiton*, I, 172, 26 : Ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεύς.

5) Lenormant a même cru pourvoir établir la date exacte, en 390, quand la charge de Dadouque, par suite de l'extinction des Keryces, aurait passé à la branche des Lycomides. Celle-ci pratiquait à Phlia des Mystères analogues à ceux d'Éleusis. On y chantait, au dire de Pausanias (IX, 27, 2; I, 22, 7) des hymnes en l'honneur de Déméter, dont la composition était attribuée à Orphée, à Musée et à Pamphos. Mais M. Foucart a établi que selon toute vraisemblance les fonctions de dadouque ne sortirent jamais de la famille des Keryces (*Recherches*, 2[e] mémoire, pp. 47-48).

6) Lexicon au mot Εὔμολπος.

phante et le dadouque n'auraient osé altérer la forme extérieure des rites. Les Orphiques accomplirent ce qu'essayèrent, dans la première moitié du XVIII siècle, les Jacobites anglais, lorsqu'ils tentèrent de superposer aux organisations franc-maçonniques de la Grande-Bretagne, des grades nouveaux, destinés à grouper les partisans des Stuart. L'Orphisme concentra ses innovations dans un troisième degré d'initiation qui fut placé à la suite des grands Mystères : l'époptie.

C'est probablement alors que Dionysos fut assimilé à Iacchos. Par suite de ce rapprochement, Dionysos, qui était déjà identifié à Hadès, comme époux de Corè, devint aussi le frère de celle-ci, en tant que fils de Déméter. D'autre part son assimilation à Zeus avait fait également de Dionysos l'époux de Déméter ; on le fit donc s'unir successivement à la mère et à la fille. Enfin il semble qu'on l'ait représenté comme le fils de Corè et d'Hadès[1]. Ces identifications complexes et même contradictoires n'avaient rien qui effrayât les Orphiques. Jamais ils ne se mouvaient plus à l'aise que quand il s'agissait d'extraire une haute vérité d'affirmations absurdes ou une moralité profonde des images les plus choquantes. Aussi ne devaient-ils pas hésiter à introduire dans l'époptie, non seulement les omophagies, mais encore les obscénités mythologiques que les premiers apologistes du christianisme ont si vivement reprochées aux Mystères et qui révoltaient jusqu'à certains auteurs païens.

Les hiérogamies, c'est-à-dire la représentation des unions plus ou moins légitimes entre dieux et déesses, n'avaient pas toujours un caractère licencieux, témoin les noces de Zeus et de Héra, qui se célébraient avec toutes les formalités des mariages légaux. Dans le drame démétérien, c'était l'enlèvement de Corè, et non la consommation du rapt, qui formait l'épisode principal. Mais dans la légende dionysiaque que met en scène

1) Cf. dans le dictionnaire de Daremberg et Saglio l'article consacré à *Bacchus*, par F. Lenormant (t. I, p. 632 à 636).

l'époptie, les amours volontaires ou forcées, parfois incestueuses, de Déméter et de Coré prenaient un caractère réaliste et brutal que ne rachetaient pas les formes bestiales ou monstrueuses dont les divinités se revêtaient pour la circonstance[1]. Aucun détail n'était épargné. Tout au plus, dans les moments scabreux faisait-on l'obscurité sur la scène, à l'instar de ces romanciers qui traçaient naguère une ligne de points pour sauvegarder la bienséance, en laissant l'imagination du lecteur supposer le reste[2]. Évidemment le jeu des acteurs n'était qu'un simulacre. L'auteur des *Philosophoumena* rapporte même, peut-être par ironie, qu'on faisait préalablement avaler aux hiérophantes une potion d'ellébore à raison de ses vertus anti-aphrodisiaques[3]. — Ces représentations n'en altéraient pas moins les traditions jusque-là sobres et chastes des grandes déesses d'Éleusis.

De l'enseignement doctrinal dans les Mystères.

De ce qui précède résulte que, si les Orphiques s'étaient bornés à introduire dans les Mystères d'Éleusis les pratiques du culte dionysiaque, sans y introduire également leur eschatologie et leur morale, on devrait en conclure avec Lobeck que leur intervention eut simplement pour résultat de corrompre et de dégrader l'antique institution des Mystères. Or de nombreux savants estiment que ceux-ci ne comportaient aucune espèce d'interprétation, ni, par conséquent, d'enseignement philosophique ou moral. C'était une

1) Zeus s'unit tour à tour à Déméter sous la forme d'un taureau, et à leur fille Coré sous la forme d'un serpent ou d'un dragon.
2) Diodore de Sicile dit que le culte de Dionysos Sabazios se célébrait dans la nuit et le mystère, parce que la déesse commande de voiler le secret des rapports entre les sexes (IV, 4, 1).
3) *Philosophoumena* lib. V, 1, 171, éd. Migne, p. 3149.

leçon de choses, à laquelle chacun attribuait la signification qui lui plaisait. A l'appui de cette thèse on a surtout fait valoir deux textes, l'un de Plutarque, l'autre de Synésius. « J'écoutais ces choses avec simplicité, écrit le premier, comme dans les cérémonies d'initiation qui ne comportent aucune démonstration, aucune conviction entraînée par le raisonnement »[1]. — « Aristote, écrit de son côté Synésius, est d'avis que les initiés n'apprenaient rien d'une façon précise ; mais qu'ils recevaient des impressions ; qu'ils étaient mis dans une certaine disposition à laquelle ils étaient préparés convenablement[2]. »

Il est à remarquer que le texte de Plutarque, dans les termes généraux où il est formulé, affirme simplement l'existence de cérémonies qui ne comportent aucune démonstration ; mais il n'ajoute nullement que c'est là *toute* l'initiation. Quant à Synésius, son opinion de seconde main n'implique pas davantage l'exclusion de commentaires qui auraient précédé ou suivi l'initiation proprement dite. Clément d'Alexandrie nous apprend lui-même que « les petits Mystères renfermaient un certain fondement d'instruction et une préparation à tout ce qui va suivre »[3]. C'est exactement ce qui se passe dans la liturgie chrétienne, notamment dans les cérémonies de la Messe où est représentée symboliquement la passion du Christ. Là également, « il n'y a qu'à contempler et à approfondir la nature et les actes » ; mais des instructions préalables ont mis le fidèle à même de saisir la profonde portée du rite dans le sens de la théologie admise par l'Église.

Il est très possible qu'à Éleusis l'instruction ait eu simple-

1) Plutarque, *De defect. oracul.*, ch. XXII.

2) Synesius, *Oration.*, éd. Petau, p. 48.

3) « Ce n'est pas sans raison que dans les Mystères des Grecs ont lieu d'abord les purifications analogues aux ablutions des Barbares. Viennent ensuite les petits Mystères renfermant un certain fondement d'instruction et une préparation à tout ce qui doit suivre. Quant aux grands Mystères, il ne reste plus dans leur ensemble rien à apprendre ; il n'y a plus qu'à contempler et à approfondir la nature et les actes » (ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τὴν φύσιν καὶ τὰ πράγματα), *Stromat.*, V, éd. Bekker, p. 682.

ment pour but de faire comprendre aux initiés la signification légendaire des scènes qui allaient être jouées sous leurs yeux et de les préparer ainsi aux impressions dont parle Synésius. Toutefois ces explications, qu'elles fussent données par l'hiérophante en personne ou par les mystagogues antérieurement initiés, n'en offraient pas moins l'occasion d'orienter l'interprétation des cérémonies dans le sens d'une doctrine particulière. D'autres instructions pouvaient et devaient suivre; c'étaient sans doute les commentaires renfermés dans le *hiéros logos* où suivant Hérodote on expliquait le symbolisme des Mystères[1] — Galien, de son côté, parle de livres réservés aux seuls initiés[2].

D'autres Mystères encore que ceux d'Éleusis consistaient également en cérémonies purificatoires, exhibitions symboliques, tableaux variés; cependant nous savons qu'on les faisait servir à un enseignement philosophique et moral. Il y avait même quelquefois, à côté d'une interprétation naturiste des symboles et des rites, une seconde interprétation philosophique, plus subtile ou plus profonde, réservée aux degrés supérieurs. Tel paraît avoir été le cas des Mystères mithriaques[3].

Les représentations hiératiques des Grands Mystères et de l'Époptie n'étaient pas de simples pantomimes. Les textes réunis par M. Foucart démontrent surabondamment que l'hiérophante accompagnait de commentaires les diverses parties du spectacle[4]. Ces instructions constituaient même les secrets par excellence, τὰ ἀπόρρητα; le rhéteur Aristide en atteste suffisamment l'importance, quand il écrit à propos

1) Hérodote, liv. II, 48, 62, 81.

2) « Quelques-uns ont osé lire les livres des mystères, sans être initiés à ceux-ci. » *De simpl. medic.*, VII, ch. 1, cité par Maury, *Rel. de la Grèce*, t. II, p. 137.

3) Cumont, *Mystères de Mithra*, t. I, page 13. — Porphyre rapporte que les rites de l'initiation aux différents grades des mystères mithriaques étaient des allusions symboliques aux signes du zodiaque; mais il ajoute qu'en réalité ils se rapportaient aux destinées posthumes de l'âme (*De Abstinentia*, IV, 16).

4) Foucart, *Recherches*, 1er mém., p. 59 et suiv.

d'Éleusis : « Y a-t-il un endroit où ce qu'on voit rivalise mieux avec ce qu'on entend »[1] ? A la vérité, M. Foucart estime qu'elles ne comprenaient que des transmissions de formules magiques : tout au plus quelques explications concernant l'itinéraire à suivre dans l'autre monde pour atteindre le séjour des élus. Mais il y avait, en outre, les chœurs dont l'organisation revenait à l'hiérophante et au dadouque[2]. Les auteurs parlent de chants harmonieux qui accompagnaient les apparitions radieuses[3]. Suivant Eusèbe, on exposait les aventures des êtres surhumains, « d'après les traditions antiques et les doctrines secrètes, au moyen des hymnes et des chants qui concernaient les dieux »[4]. — De cette façon encore, le sacerdoce éleusinien se trouvait en mesure de communiquer aux initiés des enseignements d'autant plus efficaces qu'ils faisaient en quelque sorte partie du rituel consacré.

Il n'est pas difficile d'établir que ces chants liturgiques étaient empruntés au répertoire des hymnes orphiques. Pendant toute la domination romaine, les mystères de Dionysos firent partie de la liturgie d'Éleusis. Cicéron, dans son traité *De natura Deorum*, rapporte que les Mystères étaient consacrés conjointement à Liber (Bacchus), à Cerès et à Libera (Proserpine)[5]. Trois siècles plus tard une inscription latine déclare encore en termes formels qu'à Éleusis on était consacré simultanément à Bacchus, à Cérès et à Corè[6]. — Un passage de Pausanias montre que les livres orphiques étaient devenus la littérature des mystères. S'excusant de ne point expliquer pourquoi les initiés ne pouvaient manger de fèves, il

1) Aristide, *Eleusin.*, p. 256.
2) Philostrate, *Vitæ Sophist.*, II, 20, éd. Didot, p. 252.
3) Plutarque, *Ex opere de anima*, II, 6 ; Justin Martyr, *Cohort. ad gentes*, 38 ; Themistius, *Orat.* XX.
4) Eusèbe, *Præparat. evang.*, lib. III, *Proœm.*, 1.
5) *De nat. deor.*, lib. II, 24.
6) *Sacrata apud Eleusinam deo Baccho, Cereri et Corae*, *C. I. L.*, t. VI, n° 1780.

ajoute : « Ceux qui ont vu les initiations d'Éleusis ou qui ont lu les livres orphiques savent ce que je veux dire[1] ». — Il est à remarquer que ces écrits avaient assumé en conséquence un caractère ésotérique. Un fragment d'hymne, reproduit par Eusèbe, enjoint de fermer la porte aux profanes[2], et Firmicus Maternus rapporte qu'on imposait aux initiés dans la doctrine d'Orphée le serment de n'en rien divulguer « par crainte de révéler les secrets de la religion aux oreilles profanes[3] ». Au témoignage de Suidas, il existait des commentaires dionysiaques (βακχικὰ ἐπιγράμματα) relatifs aux mystères de Déméter ; on les attribuait à une pythagoricienne de Samos, Arignotée[4].

Il est même possible que les enseignements des Mystères aient compris, à côté de leurs doctrines théosophiques, un enseignement moral plus direct. Saint Jérôme rapporte qu'à l'époque du philosophe Xénocrate, on voyait encore, dans le temple d'Éleusis, trois des lois attribuées à Triptolème : « honorer ses parents ; vénérer les dieux par des offrandes de fruits ; ne pas détruire les êtres vivants »[5]. Ce dernier précepte nous reporte directement à la vie orphique.

Platon parle d'un discours tenu « dans les Mystères » (ἐν ἀπορρήτοις) où l'on enseignait que l'homme occupait un poste qu'il ne lui était pas permis de déserter[6]. Olympiodore, dans son Commentaire sur le *Phédon*, dit que les initiés s'avancent par plusieurs grades vers la morale (ἠθικαί) et la vertu (πολιτικαὶ ἀρεταί)[7]. Enfin Sénèque, établissant un parallèle entre les Mystères et la philosophie, laisse entendre que ces deux institutions comportaient un double enseignement ; l'un

1) Pausanias, I, 37, 4.
2) Eusèbe, *Præparat. evang.*, lib. XIII, ch. 12.
3) Firmicus Maternus, *Mathesis VII*, Bâle 1532, p. 193.
4) Suidas, *Lexicon*, au mot 'Αριγνώτη.
5) Γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῷα μὴ σίνεσθαι. Saint Jérôme, *Adv. Jovinian.*, lib. II, ch. IX, Anvers 1529, p. 169.
6) *Phédon*, VI.
7) *Commentaire du Phédon*, cité par de Sacy dans l'ouvrage de Sainte-Croix, *Recherches sur les Mystères du Paganisme*, Paris, 1817, t. I, p. 422.

formé de secrets qui étaient réservés aux initiés, l'autre de préceptes qui avaient également cours parmi les profanes[1].

D'ailleurs, il suffit presque du bon sens pour trancher la question. Peut-on sérieusement admettre qu'un Platon, un Cicéron, un Plutarque auraient vanté l'action moralisatrice des Mystères s'ils n'y avaient trouvé qu'une conception de la vie future en contradiction avec leur propre idéal? Est-ce que quatre siècles avant notre ère, l'orateur athénien Andocide, plaidant sa propre cause devant un tribunal d'initiés, aurait pu dire à ses juges : « Vous avez contemplé les *hiéra* des deux déesses, afin que vous punissiez ceux qui commettent l'impiété et sauviez ceux qui se défendent de l'injustice[2] ». Pour que les néophytes revinssent de leur initiation, suivant l'expression de Diodore : « plus pieux, plus justes et meilleurs en toutes choses, » il fallait bien qu'il s'en dégageât des enseignements conformes aux meilleures aspirations de l'époque ; qu'il y eût dans ces cérémonies autre chose que des symboles vides et des rites magiques.

Morale *versus* **magie.**

Ce n'est pas que les Mystères se soient jamais transformés en une simple école de morale ou de philosophie, une succursale de l'Académie ou du Portique. L'Orphisme ne cessa jamais de présenter les purifications matérielles comme un élément essentiel de l'absolution et d'attacher une valeur sacramentelle aux actes symboliques de l'initiation. Platon dénonce les Orphéotélestes, ces devins ambulants qui, en invoquant des livres attribués à Orphée et à Musée « enfants

1) Sénèque, *Epist.*, XCV. « Sicut sanctiora sacrorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur ; at praecepta et alia ejusmodi profanis quoque nota sunt. »

2) Andocide, *De Mysteriis*, 31 ; éd. Didot, p. 53.

de Sélenè et des Muses », s'en allaient de porte en porte offrir, moyennant une honnête commission, de racheter les péchés de toute la famille et même ceux des ancêtres »[1]. Ce matérialisme religieux prit une importance croissante dans les derniers temps du paganisme, à l'époque des crioboles et des tauroboles qui pénétrèrent jusque dans l'enceinte d'Éleusis. Mais faut-il juger une institution exclusivement par ses trafiquants de reliques et ses marchands d'indulgences? Les écrits que nous ont laissés les Orphiques, leur conception même de la vie bacchique attestent qu'ils entendaient surtout la purification au sens moral, et c'est avec cette acception que leur doctrine prédomina dans les Mystères, alors même que les pratiques de la règle orphique, telles que l'usage exclusif de nourriture végétale et de vêtements blancs, y tombèrent en désuétude ou restèrent l'apanage de quelques philosophes[2].

On se demandera peut-être comment on peut faire dépendre le salut dans la vie future de deux facteurs aussi dissemblables que l'accomplissement matériel des rites et l'observation des règles morales. C'est encore la religion égyptienne qui nous fournira la solution. Les Égyptiens avaient admis la nécessité des formules inscrites dans le *Livre des Morts* pour aider le double à gagner les champs d'Ialou. Ils n'écartèrent jamais cette conception. Mais ils y superposèrent la notion d'un tribunal qui jugeait les défunts d'après leurs mérites et leurs démérites. Le *double* des coupables était détenu dans les Enfers; celui des Justes était admis à lutter contre les périls et les embûches du monde souterrain, qu'il obtenait de déjouer à l'aide des puissantes incantations dont il était muni par la sollicitude des survivants.

Non que je croie davantage, ici, à l'influence directe de la

1) Platon, *De Repub.*, II, éd. Didot, p. 27.

2) Au troisième siècle de notre ère, il eût été difficile de distinguer la Vie orphique de la « vie pythagoricienne », telle que la pratiquaient les néo-pythagoriciens de l'époque. Cf. Philostrate, *Vita Apollon*, (éd. Teubner, Lipsiæ, 1870), I, 2, 7, 8, 13, 32, etc.

religion égyptienne. Mais les procédés généraux de l'évolution religieuse ont une portée universelle. Partout, en religion on superpose plus qu'on ne remplace. D'ailleurs où est le culte historique qui, à côté de la moralité, n'ait pas placé des obligations rituelles parmi les conditions *sina quâ non* de l'admission au paradis[1]?

Il est à remarquer qu'une antinomie analogue se révèle jusque dans les œuvres de Platon. Tantôt il laisse entendre que seuls les initiés jouiront de la société des dieux[2]. Tantôt, au contraire, comme nous l'avons vu plus haut, il réserve aux justes de s'asseoir, après la mort, au banquet divin.

Le mouvement philosophique à Éleusis.

Ce qui est certain, c'est que, du jour où l'orphisme s'implanta dans les Mystères, leur développement devint un compromis entre ces deux éléments en apparence contradictoires : l'élément moral dont l'importance devait grandir avec la décadence des mœurs, et l'élément magique auquel l'invasion des superstitions orientales vint donner une impulsion nouvelle. Cependant il ne faut pas perdre de vue que, chez les Anciens, la morale ne fut jamais séparée de la religion ni de la philosophie. La thèse de Creuzer, qui faisait sortir des Mystères tout le mouvement philosophique de la Grèce, est simplement une erreur de perspective. L'immutabilité des rites n'empêcha jamais le changement des interprétations ; celles-ci se conformaient aux idées des écoles dominantes

1) Le même phénomène s'observe également dans le bouddhisme qui, lui aussi, place le salut dans une vie de pureté et de renoncement analogue à la Vie orphique, mais qui cependant, surtout chez les bouddhistes du Nord, subordonne l'obtention du nirvana à l'accomplissement de pratiques magiques héritées de l'hindouisme (cf. Louis de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux* dans le t. LV des Mém. couronn. de l'*Acad. Roy. de Belgique*, pp. 87 et ss.).

2) *Phédon*, XIII et XXIX.

suivant les diverses époques. Ainsi le voulait la logique de la situation, comme l'a fait judicieusement observer M. Jean Réville : « Les Mystères étaient destinés à révéler la sagesse profonde des vieilles légendes ; les hiérophantes devaient donc y retrouver ce qui était considéré de leur temps comme la sagesse suprême par la philosophie la mieux accréditée[1] ».

Au pythagorisme qui, plus ou moins modifié par les doctrines de l'Académie, dut s'introduire à Éleusis avec les Orphiques, succéda le stoïcisme, dans le siècle qui précéda la conquête romaine. Autrement on ne s'expliquerait guère que Chrysippe eût attribué aux Mystères le mérite de fournir des notions exactes sur la divinité[2]. C'est également la doctrine stoïcienne dont Cicéron semble constater la présence lorsque, faisant allusion aux cérémonies sacrées d'Éleusis aussi bien que de Samothrace, il fait dire à Cotta : « Les explications qu'elles comportent, ramenées à la raison, révèlent la nature des choses, plus que celle des dieux[3] ».

Sénèque, lorsqu'il fait allusion aux Mystères, nous laisse la même impression, et l'écho s'en retrouvera encore dans les appréciations d'Eusèbe : « La science antique de la nature, chez les Grecs comme chez les Barbares, consiste en opinions sur les choses naturelles, cachées sous le voile des mythes... C'est ce dont on s'assure par les vers orphiques, par les traditions de l'Égypte et de la Phrygie ; mais ce sont surtout les rites orgiastes des Mystères et les actes symboliques des cérémonies sacrées qui mettent en lumière les idées des Anciens[4] ».

1) *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886, p. 178.

2) *Etymolog. magnum*, au mot Τελετή.

3) « Quibus explicatis, ad rationemque revertis, rerum magis natura cognoscitur quam deorum » (*De nat. deor.*, I, 42). Dans un autre traité (*Tusculan.*, I, 13) Cicéron semble admettre que la doctrine des mystères se rapprochait de l'evhémérisme. En réalité, seul des principaux systèmes de l'antiquité classique, l'épicurisme paraît avoir été incompatible avec la tradition orphique. Dans l'imitation des Mystères instituée par Alexandre le Paphlagonien, celui-ci commence par proclamer l'exclusion des athées, des épicuriens et des chrétiens (Lucien, *Alexand.*, 38).

4) Eusèbe, *Præpar. evang.*, lib. III *Proœmium*, 1.

Néanmoins la principale révélation devait porter sur les rémunérations posthumes. J'ai déjà relevé, à cet égard, le témoignage de Platon. Celse déclare que les Mystères enseignaient la doctrine des rémunérations futures par des exemples tirés de la destinée des démons (c'est-à-dire des âmes et des génies) et Origène, qui rapporte cette opinion, s'abstient d'y contredire[1]. De son côté, Plutarque, adressant des consolations à sa femme après la mort de leur fille, lui écrit : « Tu entendras d'autres soutenir qu'après la dissolution des corps, il n'y a plus ni mal, ni affliction. C'est une doctrine dont je te sais préservée tant par les principes hérités de tes pères, que par les symboles sacrés en usage dans les Mystères de Dionysos, que nous connaissons pour nous les être communiqués l'un à l'autre »[2].

A en croire saint Augustin, Varron était plus explicite encore. Il interprétait exclusivement les Mystères d'Éleusis en tant que s'appliquant aux destinées du blé; tout au moins soutenait-il que beaucoup de détails ne s'y rapportaient qu'aux découvertes de l'agriculture[3]. C'est bien là l'interprétation rationaliste des mythes qui faisait partie de la doctrine stoïcienne. Néanmoins cette constatation de Varron est une présomption nouvelle qu'il existait à Éleusis un enseignement philosophique plus profond, comme, au reste, dans les spéculations de l'orphisme. Autrement les Mystères n'auraient plus d'autre but et d'autre résultat que de démontrer leur propre inanité.

Les stoïciens, tout en regardant les dieux comme autant de manifestations divines correspondant aux divers aspects de la Nature, s'appliquèrent à asseoir la morale sur les nécessités de la logique plutôt que sur la perspective des sanctions posthumes. L'école alexandrine qui leur succéda à Éleusis,

1) Origène, *In Cels.*, lib. VIII, ch. 48.

2) Plutarque, *Consol. ad uxor.*, X.

3) « Varro de Eleusiniis nihil interpretatur nisi quod attinet ad frumentum... Dicit deinde multa in mysteriis tradi quæ non nisi ad frugum inventionem pertineant ». *De Civit. Dei*, II, 20.

insista davantage sur le côté eschatologique des Mystères; il est hors de doute que, là comme ailleurs, les néoplatoniciens aussi bien que les néo-pythagoriciens s'efforcèrent de concilier l'observation et même la restauration des rites traditionnels avec les points de vue les plus élevés atteints par la philosophie et la morale de leur époque. A cet effet ils n'avaient qu'à marcher dans les voies tracées par l'orphisme. En dehors même des œuvres orphiques de cette période, qui reflètent les idées et les tendances des Alexandrins, les écrits de Porphyre et de Proclus attestent suffisamment que le néo-platonisme était devenu la philosophie des Mystères. Maxime, Eunape, Julien, sans aucun doute Proclus, étaient des initiés d'Éleusis, et la charge d'hiérophante, au IIIe et au IVe siècle de notre ère, fut occupée plus d'une fois par des philosophes néo-platoniciens[1]. Jamais peut-être l'accord ne fut plus étroit entre la religion et la philosophie. Mais ce fut le chant du cygne des Mystères comme du paganisme lui-même.

Apogée et destruction d'Éleusis.

L'élargissement des horizons intellectuels et religieux amené par les conquêtes d'Alexandre favorisa dans tout le monde grec le développement d'un panthéisme syncrétique, qui tendait, d'une part, à identifier les principales divinités de tous les cultes alors connus, d'autre part à faire de ces divinités les agents, les formes ou les noms d'un Dieu unique, véritable âme du monde. Nous avons vu que l'orphisme dont Éleusis était devenue le quartier général, avait donné l'exemple de ce double procédé. Ainsi s'explique la faveur croissante dont jouirent les Mystères d'Éleusis partout où s'implanta la culture hellénique. Déjà au lendemain de la mort d'Alexandre, quand Ptolémée Sotèr, monté sur le trône

1) Eunape, *Vita Maxim.*, éd. Didot, p. 476, Philostrate, *Vitæ Sophist.*, II, 20, p. 752.

des Pharaons, voulut rapprocher les religions de l'Égypte et de la Grèce, ce fut un Eumolpide, nommé Timothée, qu'il fit venir d'Éleusis à Alexandrie pour y remplir les fonctions d'exégète[1].

Sous la domination romaine, cette vogue ne fit que s'accentuer. Rome accepta les Mystères d'Éleusis comme les autres institutions religieuses de la Grèce et Cicéron nous apprend de quelle estime ils jouissaient parmi les esprits les plus cultivés de la République. L'Empire parut d'abord vouloir s'en tenir à la vieille religion romaine; mais cette réaction particulariste céda bientôt devant l'invasion des croyances orientales. Au deuxième siècle de notre ère, toutes les religions officiellement professées dans le bassin de la Méditerranée avaient adopté une théologie panthéiste sensiblement coulée dans le moule de la métaphysique alexandrine, et, pour justifier le maintien de leurs rites particuliers, elles s'évertuaient à les interpréter dans le sens de cette théodicée à l'aide d'initiations plus ou moins modelées sur celles d'Éleusis.

Si on recherche les tendances qui prévalaient dans la dernière phase du paganisme antique on y constate, à côté de la croyance à un Dieu abstrait qui échappe de plus en plus à toute perception — la recherche d'êtres intermédiaires qui puissent résoudre le problème de la création et répondre aux exigences pratiques du sentiment religieux; le désir de maintenir les vieux cultes, en les ramenant par le symbolisme à des données communes; un besoin intense d'édification, de purification, de rédemption, en même temps qu'une foi naïve dans l'efficacité des formules et des rites. Or ce sont là précisément les aspirations auxquelles les Mystères assuraient une satisfaction immédiate.

Les esprits inquiets passaient constamment d'une initiation à une autre. Apulée raconte qu'il se fit initier à la plupart des

1) Plutarque, *De Isid. et Osirid.*, XXVIII. Dans Tacite, ce Timothée est qualifié d'*antistites cæremoniarum* (*Hist.*, IV, 83).

Mystères de la Grèce, ajoutant lui-même que ce n'était là rien d'anormal[1]. Macrobe nous présente, dans ses *Saturnales*, une dame romaine qui déclare s'être fait initier aux mystères de Déméter et de Corè, de Dionysos, de Liber, d'Hécate et d'Isis; son mari, Prætextatus, était *pater patrum* dans les Mystères de Mithra, pontife de Vesta et hiérophante d'Isis. Les centres d'initiation s'étaient considérablement multipliés. Toutefois Éleusis restait au premier rang. Seuls les Mystères de Mithra semblent avoir disputé aux Mystères des Bonnes Déesses, sur lesquels s'étaient greffés ceux de Dionysos, la direction spirituelle de la société païenne. Cependant, malgré la faveur dont le culte du soleil jouit près des derniers empereurs païens, le mithriacisme ne fut jamais au même degré que l'éleusisme une institution complètement adoptée dans la culture hellénique[2]. Mithra resta toujours un dieu barbare, tandis que les Mystères d'Éleusis ne cessèrent pas d'incarner pour les esprits éclairés ce que la tradition classique avait produit de plus élevé et de plus auguste. « Autant les dieux l'emportent sur les héros, répète Pausanias, autant les Éleusinies l'emportent sur les autres institutions qui se rapportent à la vénération des divinités[3] ».

Quand Julien éprouvera quelque difficulté à comprendre une doctrine philosophique, c'est à l'hiérophante d'Éleusis qu'il aura recours[4]. Telle était encore la popularité, ou, si l'on veut, la respectabilité des Mystères qu'ils continuèrent à être célébrés ouvertement, avec la pompe des anciens jours, pendant le demi siècle qui suivit la mort de Constan-

1) « Sacrorum pleraque initia in Græcia participavi; nihil insolitum, nihil incognitum dico. » Apulée, *Apolog.*, éd. Didot, p. 235.

2) Lucien place Mithra à côté de Sabazius et d'Attis parmi les divinités barbares dont les dieux grecs déplorent l'envahissement dans l'Olympe (*Deorum concil.*, ch. IX). — Origène, reprochant à Celse d'avoir été chercher dans les Mystères de Mithra des arguments contre le christianisme ajoute : « Ce n'est pas, je pense, que les Mystères de Mithra soient plus estimés parmi les Grecs que ceux d'Éleusis ou ceux qu'on célèbre dans Égine en l'honneur d'Hécate (*Contra Cels.*, CCXC.

3) Pausanias, X, 31, 11.

4) Eunape, *Vita Maxim.*, éd. Didot, p. 475.

tin, même après que Gratien et Théodose eurent prononcé la confiscation des biens des temples et interdit les cérémonies du culte païen, alors qu'à Rome les sanctuaires de Mithra étaient saccagés et fermés.

Cependant l'issue ne pouvait être douteuse. Les apologistes du christianisme avaient bien saisi le côté faible de leur adversaire, lorsqu'ils en revenaient sans cesse à l'argument ainsi formulé par Grégoire de Naziance : « Ce n'est pas dans notre religion qu'une Corè est enlevée, qu'une Déméter vagabonde, que des Céléos et des Triptolème sont représentés avec des serpents etc. »[1]. Au point de vue philosophique et moral, les Mystères inculquaient des doctrines peut-être aussi élevées que celles du christianisme ; ils ne firent ainsi que précipiter leur défaite. M. Jean Réville a touché juste, quand il a montré que la suprême floraison de la société antique avait fait surgir un nouvel idéal : « l'héroïsme de la sainteté, la régénération, le salut par la pureté du cœur, commençant dès ici-bas pour se perpétuer dans un monde supérieur ; la fraternité universelle, par dessus les distinctions de rang social ou de nationalité ; la sollicitude pour les petits ou les opprimés ; l'aspiration au progrès et au perfectionnement spirituel ; la soif de communion vivante avec les dieux ; le culte des grandes incarnations du divin dans l'histoire ». Mais il n'a pas moins raison, quand il démontre qu'ainsi les réformateurs syncrétistes travaillaient pour l'Évangile[2]. — Du jour où à Alexandrie, une fraction des néo-platoniciens passa avec armes et bagages dans le camp de l'Église naissante, la chute du paganisme ne fut plus qu'une question d'années.

Eleusis ne vit point ses Mystères abolis par un décret impérial ou profanés par ses anciens fidèles. Sa fin fut plus tragique. Sous Gallien, un hiérophante d'Éleusis avait détourné une invasion des Goths qui menaçait la ville sainte[3]. En 396, les Goths reparurent en Attique, conduits par Alaric, et les

1) Grégoire de Naziance, *Orat.*, XXXIX, 4.
2) Jean Réville, *La Religion sous les Sévère*, pp. 298 et ss.
3) *Corp. Insc. Græc.*, n° 401.

moines qui avaient acquis assez d'influence sur l'envahisseur pour lui faire épargner Athènes, durent lui persuader aisément de se dédommager sur le sanctuaire des Bonnes Déesses qui fut livré au pillage et à l'incendie[1]. On a exhumé de nos jours, sous les débris calcinés des Propylées, le cadavre d'un Goth reconnaissable à son armure, qui avait péri dans l'écroulement de l'édifice[2], — barbare enseveli sous les ruines d'un monde. Une fois déjà — après la bataille de Platée, Éleusis avait été saccagée et brûlée par les barbares. Les Athéniens n'avaient pas tardé à reconstruire le sanctuaire plus vaste et plus beau. Après le passage d'Alaric, personne ne songea plus à le relever de ses ruines. Mais ses rites ne devaient pas périr tout entiers.

GOBLET D'ALVIELLA.

(*A suivre.*)

1) Eunape, *Vit. Maxim.*, éd. Didot, p. 476.
2) F. Lenormant, *Revue de l'Architecture*. Paris, 1868, p. 14.

LA DOCTRINE DES ÊTRES VIVANTS

DANS LA RELIGION JAÏNA

Nulle secte religieuse n'eut à un aussi haut degré le respect des êtres vivants que les Bouddhistes et les Jaïnas. Personne n'était admis dans l'un ou l'autre de ces ordres s'il ne faisait au préalable le serment de ne pas tuer. Et en jurant ce vœu, le futur moine s'engageait à ne priver de la vie rien de ce qui en est doué.

Plus encore que les Bouddhistes, les Jaïnas restèrent fidèles à ce dogme. Bien des anecdotes que l'on attribue souvent aux premiers se rapportent en réalité aux seconds. Ce sont les Jaïnas, par exemple, qui se couvrent le visage d'un voile afin d'éviter la mort éventuelle de petits insectes.

Mais s'engager à ne tuer aucun être vivant suppose la connaissance précise de ce qui possède ou non le principe de la vie. Aussi à plusieurs reprises les Sthaviras ou grands prêtres jaïnas se sont-ils préoccupés d'instruire sur ce point les adeptes de leur religion. Il en résulte que la doctrine des êtres vivants est exposée dans plusieurs sûtras. Pourtant, sauf quelques divergences de détail, cette doctrine est restée identique à elle-même au cours de la tradition. Nous essayerons d'en indiquer les éléments principaux d'après un des plus anciens sûtras, l'*Uttarajjhayana*, et un traité relativement moderne, le *Jivaviyara*.

L'*Uttarajjhayana* est le premier des quatre Mûlasûtras. A ce titre il fait partie du Siddhânta ou canon des Jaïnas Çvetâmbaras. Il est attribué au sage SUDHARMAN.

Sudharman fut le cinquième des onze gaṇadharas (apôtres) de Mahâvîra. A la mort de celui-ci, vers l'an 526 av. J.-C., il prit la direction de l'église jaïna. Il jouit d'une autorité considérable parmi ses coreligionnaires. Dans les paṭṭâvalîs ou listes chronologiques de sages jaïnas, il est toujours cité immédiatement après Mahâvîra ; ou bien il occupe la première place si le fondateur du Jaïnisme n'est pas signalé. Le *Kalpasutra* (Sthaviravalî, § 1) dit de lui qu'il fit l'instruction religieuse de cinq cents çramaṇas ou ascètes[1]. D'après les témoignages concordants du *Gurvavalîsutra*[2] et de la *Paṭṭavalîvacana*[3], il aurait vécu cent ans et serait mort vingt ans après Mahâvîra.

C'est au chapitre XXXVI et dernier de l'*Uttarajjhayana* que Sudharman traite des êtres vivants. Il en établit la classification, et, à propos de chacun d'eux, indique le lieu où ils habitent, la durée de leur existence individuelle (*aüṭhii*) et le temps pendant lequel, quelques transformations qu'ils subissent d'ailleurs, ils persistent sous une même forme corporelle (*kayaṭhii*)[4].

Le *Jîvaviyâra* fut composé par ÇANTISÛRI, qui rappelle son nom à l'avant-dernier vers.

Çântisûri s'appelait encore Çântyâcârya[5]. La plus longue notice que nous possédions à son sujet est celle du *Gurvavalîsutra*[6]. Il appartenait, y lisons-nous, à la secte des Thârâpadras et portait le surnom de Vâdivetâla. Il écrivit sur l'*Uttarajjhayana* un commentaire dans lequel il se donne comme le

1) *Kalpasutra*, édition H. Jacobi, Leipzig, 1879, p. 77.

2) In A. Weber, *Verzeichniss d. Sanskrit-und Prâkrit-Handschriften d. königl. Bibliothek zu Berlin*, IIe vol., 3e part., Berlin 1892, p. 999.

3) In A. Weber, *Id*, *id*., p. 1031.

4) L'*Uttarajjhayana* a été édité à Calcutta en 1880 et traduit par M. H. Jacobi dans les *Sacred Books of the East*, vol. XLV, Oxford, 1895. — Nous désignerons ce traité par la lettre *U*, et nous n'indiquerons que le numéro des stances, puisqu'il est entendu qu'il s'agit seulement du ch. 36.

5) A. Weber, *Verzeichniss*, II, 2, Berlin, 1888, p. 731 ; R. G. Bhandarkar, *Report on the search for Sanskrit Manuscripts during the year 1883-84*, Bombay, 1887, p. 120.

6) In A. Weber, *Verzeichniss*, II, 3, p. 1005.

disciple de SARVADEVA et d'ABHAYADEVASÛRI [1]. Il mourut en l'an 1096 de l'ère Samvat, c'est-à-dire en 1040 ap. J.-C.

Le *Jivaviyara* est un court traité en 51 vers. Il comprend deux parties. La première (v. 1-25) énumère et classe les êtres vivants. La seconde (v. 26-51) traite, en autant de subdivisions :

1° De l'étendue de leur corps (*sarira-pamana*);

2° De la durée de leur existence individuelle (*au*) ;

3° De leur persistance dans leur propre corps (*thii sakayammi*);

4° Du nombre de leurs principes vitaux (*pana pamana*), et

5° De leurs naissances successives (*joni pamana*) [2].

⁂

Les êtres vivants se partagent en deux catégories générales :

1° Les êtres en état de perfection, *siddha*, ou de délivrance, *mutta*; et

2° Les êtres en état de transmigration, *samsari* (*U.*, 49 ; *J.*, 2).

Êtres en état de perfection.

Les êtres en état de perfection, ou Siddhas, sont ceux qui jouissent de la béatitude finale et suprême (*U.*, 67). Ils n'ont plus à subir de métempsycose ; ils sont à jamais délivrés du « tourbillon » des existences successives, *samsara*. Ils sont dépourvus de corps matériel (*U.*, 67 ; *J.*, 48); aussi ne possèdent-ils aucun principe vital et n'agissent-ils pas (*J.*, 48). Leur essence est la vie, *jivaghana* (*U.*, 67). S'ils ont eu un commencement dans le monde inférieur de la transmigration,

1) H. Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshtrî*, Leipzig, 1886, p. VIII ; R. G. Bhandarkar, *Report for 1883-84*, p. 123.

2) Le *Jivaviyara*, que nous désignerons par la lettre *J.*, a été publié à Bombay avec une traduction en gujerati, d'abord en 1876, puis en 1885. Nous en avons donné une nouvelle édition, avec traduction française, dans le *Journal asiatique*, n° de mars-avril 1902.

ils n'auront pas de fin ; leur persistance est indéfinie (*U.*, 66 ; *J.*, 48). Ce sont les saints, les bienheureux, les Arhats.

Ils habitent au sommet du monde, *logaggammi* (*U.*, 64), sur une vaste terre, longue de 4500 milliers de yojanas[1] et large d'autant (*U.*, 59), qui a la forme d'une ombrelle et qu'on appelle *Is*atprāgbhāra (*U.*, 58). D'après le *Jivaviyara*, les Siddhas constituent quinze espèces et se divisent en Tirthasidhhas et en Atirthasiddhas (*J.*, 25). Mais, suivant l'*Uttarajjhayana*, ils ne comprennent que six classes, à savoir : des âmes 1° de femmes, *itthi* ; 2° d'hommes, *purisa* ; 3° d'hermaphrodites, *napumsaga* ; 4° d'orthodoxes, *salinga* ; 5° d'hétérodoxes, *annalinga*, et 6° de chefs de famille, *gihilinga* (*U.*, 50).

Êtres en état de transmigration.

Les êtres en état de transmigration vivent ici-bas dans le monde de la douleur sans cesse renaissante. Ils meurent et reviennent à l'existence, tantôt dans leur propre corps, tantôt dans un corps différent, pendant un temps variable, jusqu'à ce que leurs œuvres pies leur permettent enfin l'accès de la terre de délices où ils trouveront la délivrance et l'apaisement.

Ils sont ou inanimés, *thavara*, ou animés, *tasa* (*U.*, 69 ; *J.*, 2).

ÊTRES INANIMÉS

Par êtres inanimés il faut entendre ceux qui n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur mouvement.

L'*Uttarajjhayana* les divise en trois groupes :

1° Les êtres terreux, *pudhavi-jiva* ;

2° Les êtres aqueux, *au-jiva*, et

3° Les plantes, *vanassai* (*U.*, 70).

A ces trois catégories, le *Jivaviyara* ajoute :

Le feu, *jalana*,

1) Un yojana est la distance de 8 à 9 milles anglais.

Et le vent, *vau* (*J.*, 2),
que l'*Uttarajjhayana* range parmi les êtres animés (*U.*, 108).

Nous suivrons de préférence la classification du *Jivaviyara*, et nous parlerons successivement des êtres terreux, des êtres aqueux, du feu, du vent et des plantes.

Terre. — Les êtres terreux sont de deux sortes : gros, *bayara*, ou substils, *suhuma* (*U.*, 71 ; *J.*, 3-4 et 14).

Les gros êtres terreux, à leur tour, — mais d'après l'*Uttarajjhayana* seulement, car le *Jivaviyara* n'établit pas cette nouvelle distinction — sont rugueux, *khara*, ou lisses, *sanha* (*U.*, 72).

Les espèces *rugueuses* sont au nombre de 36 et comprennent entre autres : les sables, les graviers, les rochers, les pierres ; les métaux ; les pierres précieuses ; les sels ; l'argile ou terre commune ; etc. (*U.*, 74-77 ; *J.*, 3-4).

Quant aux espèces *lisses*, on en compte sept qui sont constituées par les poussières de diverses couleurs (*U.*, 73).

Sous quelque aspect qu'ils se présentent, les gros êtres terreux se rencontrent dans une partie du monde seulement, *loga-dese* (*U.*, 79). Ils sont d'une étendue infinitésimale qui ne dépasse pas « une fraction incalculable d'un angula ou doigt », *angula-asamkha-bhaga* (*J.*, 27). La durée la plus longue de leur existence individuelle (*au*) est de 22.000 ans (*U.*, 81 ; *J.*, 34) et la plus courte est d'un muhûrta, c'est-à-dire d'un instant (*U.*, 81). Ils persistent dans leur propre corps (*thii*) pendant « un temps incalculable » *asamkha-kala* (*U.*, 82), que ne saurait mesurer un nombre déterminé d'avasarpinis et d'utsarpinis[1] (*J.*, 40). Toutefois, durant cette succession indéfinie, ils ne sont pas sans subir des transformations variées ; ils meurent et renaissent 700.000 fois (*J.*, 45). Enfin, parmi les dix principes vitaux admis dans la

1) Les termes *avasarpini* et *utsarpini* désignent, l'un la période de décroissance, l'autre la période de croissance du monde ; leur ensemble constitue un *yuga* ou « âge du monde ».

doctrine jaïna, quatre suffisent à assurer leur existence (*J.*, 42). D'après Ratna, un commentateur du *Jivaviyara* qui vivait à la fin du XVI[e] siècle, ces quatre principes vitaux sont : 1° le corps matériel, *kaya*; 2° la durée temporelle, *ayus*; 3° l'air respiratoire, *ucchvasa*; et 4° le sens du toucher, *sparçana*.

Les êtres terreux subtils ne comportent pas de subdivision ; ils sont tous de la même espèce (*U.*, 78) et consistent en des particules infiniment petites, invisibles, *addissa* (*J.*, 14), répandues dans tout l'univers, *savva-logammi* (*U.*, 79 ; *J.*, 14) et dont la durée n'excède pas un muhûrta, *antamuhuttau* (*J.*, 14 et 38).

Eau. — Les êtres aqueux offrent la même subdivision que les êtres terreux : ils sont ou gros ou subtils (*U.*, 85 ; *J.*, 5 et 14).

Les gros, d'après l'*Uttarajjhayana*, ne seraient que de cinq sortes : l'eau pure, les exsudations, la rosée, le brouillard et la neige (*U.*, 86). Le *Jivaviyara* signale un plus grand nombre de variétés. Il distingue d'abord l'eau de l'océan, l'eau terrestre et l'eau atmosphérique; en outre, comme espèces de cette dernière, il cite la gelée blanche, la neige, la grêle, la rosée, le brouillard et les nuages (*J.*, 5).

Ces êtres aqueux de grande dimension possèdent les mêmes caractères que les gros êtres terreux (*U.*, 87, 89 et 90 ; *J.*, 27, 40, 45 et 42) ; toutefois la durée la plus longue de leur existence individuelle est de 7.000 ans et non de 22.000 (*U.*, 89 ; *J.*, 34).

De leur côté, les êtres aqueux subtils ne diffèrent absolument en rien, quant aux caractères, des particules terreuses (*U*, 87 ; *J.*, 14 et 38).

Feu. — Comme les précédents, les êtres ignés sont de deux sortes : gros ou subtils (*U.*, 109 ; *J.*, 6 et 14).

Les premiers comprennent d'une part : le feu, la flamme,

le charbon, les cendres ardentes, etc.; et d'autre part : les météores, la foudre, l'éclair, etc. (*U.*, 110 et 111; *J.*, 6).

Sauf leur existence individuelle, qui est, au maximum, de trois jours entiers, *ahoratta* (*U.*, 114; *J.*, 34), leurs caractères sont identiques à ceux des êtres terreux et aqueux (*U.*, 112, 114 et 115; *J.*, 27, 40, 45 et 42).

Il n'en est pas autrement des êtres ignés subtils, comparés aux particules vivantes de la terre et des eaux (*U.*, 112; *J.*, 14 et 38).

Vent. — Les êtres venteux se prêtent à la même classification que les êtres dont il a été traité jusqu'ici; ils en rappellent aussi les caractères (*U.*, 118, 120, 121, 123 et 124; *J.*, 7, 14, 27, 38, 40, 42 et 45). Une seule exception s'applique aux grosses espèces dont l'existence individuelle ne dépasse pas 3000 ans (*U.*, 123; *J.*, 34). Ces grosses espèces sont : le souffle respiratoire, le vent ordinaire, les vents légers et les vents violents tels que la bise, les tourbillons, les rafales, les bourrasques et le *samvartaka* qui cause la destruction périodique du monde (*U.*, 119 et 120; *J.*, 7).

Plantes. — Les plantes, comme tous les autres êtres inanimés, sont grosses ou subtiles (*U.*, 93; *J.*, 8 et 14).

Les GROSSES se subdivisent en :

1° Plantes à corps commun, *saharana*;

2° Plantes à corps spécial, *patteya* (*U.*, 94; *J.*, 8).

On appelle *plantes à corps commun* celles qui, dans chaque groupe respectif, n'ont qu'un seul corps pour elles toutes (*J.*, 8). Elles sont en quantité innombrable (*J.*, 8). Les principales d'entre elles sont : les lichens, les mousses, les cryptogames, les légumes, les plantes médicinales, les différentes sortes de gingembre et toutes les plantes à fruits tendres (*U.*, 97-100; *J.*, 9-11).

On les reconnaît à trois caractères particuliers :

1° Elles donnent à la coupe une surface égale et unie, car

les nervures et les nœuds de leurs différentes parties sont invisibles;

2° Elles ne laissent pas écouler d'exsudations résineuses;

3° Elles se reproduisent par boutures (*J.*, 12).

Constate-t-on des caractères opposés à ceux que nous venons de rappeler, on est alors en présence de *plantes à corps spécial* (*J.*, 12), c'est-à-dire dont chacune constitue un être vivant particulier (*J.*, 13).

Ces plantes, telles que les énumère l'*Uttarajjhayana*, sont les suivantes : les arbres, les arbustes, les arbrisseaux, les lianes, les plantes rampantes, les graminées, les palmiers, les plantes à tige noueuse, les champignons, les plantes aquatiques, les plantes annuelles et les herbes (*U.*, 96).

A quelque catégorie qu'elles appartiennent, les grosses plantes se trouvent dans une seule partie de l'univers, et non partout (*U.*, 101). Les plantes à corps commun, pareilles aux êtres inanimés dont il a été précédemment question, ont une étendue infinitésimale (*J.*, 27), mais les plantes à corps spécial mesurent plus de mille yojanas (*J.*, 27). Les unes et les autres vivent, d'une existence individuelle, 10.000 ans au plus, et au moins le durée d'un muhûrta (*U.*, 103; *J.*, 34 et 38). Elles persistent dans leur propre corps pendant un temps incommensurable (*U.*, 104; *J.*, 40); cependant les plantes à corps commun ne comptent que 140.000 naissances successives, et les plantes à corps spécial meurent et reviennent à l'être un million de fois seulement (*J.*, 46). Enfin les grosses plantes, quelle qu'en soit l'espèce, sont douées des quatre principes vitaux nécessaires et suffisants à assurer l'existence de tout être inanimé (*J.*, 42).

Quant aux plantes SUBTILES, elles n'ont pas à nous retenir. Elles ressemblent, abstraction faite de la différence de nature, à toutes les autres particules vivantes (*U.*, 101; *J.*, 14 et 38).

ÊTRES ANIMÉS

Les êtres animés sont capables de se mouvoir eux-mêmes et sont pourvus d'un corps organique, *orala* (*U.*, 127).

Ils se divisent en quatre classes, suivant qu'ils possèdent deux, trois, quatre ou cinq organes sensoriels (*U.*, 127).

Êtres pourvus de deux sens. — Les êtres pourvus de deux sens, *beindiya*, comprennent d'une façon générale : les conques, les coquillages, les vers et les larves des insectes (*U.*, 129-131 ; *J.*, 15).

Ils vivent dans une partie du monde seulement (*U.*, 131), et représentent par l'étendue de leur corps la longueur de douze yojanas (*J.*, 28). La durée la plus longue de leur existence est de douze ans (*U.*, 133 ; *J.*, 35) et la plus courte d'un muhûrta (*U.*, 133). En ce qui concerne le temps pendant lequel ils persistent dans leur propre corps, aucun des deux traités ne l'indique d'une façon précise ; toutefois il s'agit d'un « temps mesurable » *samkhijja-kala* (*U.*, 134 ; *J.*, 41). Ils meurent et renaissent 200.000 fois (*J.*, 46). Enfin ils possèdent six principes vitaux (*J.*, 42) qui sont, d'après le commentaire de Ratna sur le *Jivaviyara*, d'abord les quatre principes dont sont doués déjà les êtres inanimés, plus la voix, *vac*, et l'organe du goût, *rasana*.

Êtres pourvus de trois sens. — Les petits insectes de tout ordre constituent les êtres doués de trois organes sensoriels, *teindiya*. Nous citerons entre autres : les fourmis, les araignées, les puces, les punaises, les poux, les blattes, les ténébrions, les cochenilles, et un petit animal appelé *kunthu*, célèbre dans la tradition jaïna[1] (*U.*, 138-140 ; *J.*, 16 et 17).

1) Le *Kalpasutra* (Jinacaritra, § 132), p. 65 de l'éd. H. Jacobi, dit de ce petit insecte que « quand il reste en repos et ne se meut pas, il n'est pas aisément aperçu par les moines et les nonnes qui n'ont pas encore atteint l'état de perfection ; ceux-ci le voient facilement, au contraire, quand il se meut et ne reste pas en repos ».

Ces êtres ont les mêmes caractères que ceux pourvus de deux sens relativement au lieu qu'ils habitent (*U.*, 140), à la durée minimum de leur existence individuelle (*U.*, 142), au temps pendant lequel ils persistent dans leur forme corporelle (*U.*, 143; *J.*, 41) et au nombre de leurs naissances successives (*J.*, 46). D'un autre côté, l'étendue de leur corps mesure trois gavyûtis, c'est-à-dire un yojana et demi (*J.*, 28); la limite extrême de leur existence individuelle est de 49 jours (*U.*, 142; *J.*, 35), et enfin ils possèdent naturellement un sens de plus (*J.*, 42), à savoir l'odorat, *ghrana*, que les animaux doués de deux organes sensoriels.

Êtres pourvus de quatre sens. — Ces êtres sont représentés par les insectes de grande dimension, tels que les abeilles, les guêpes, les scorpions, les santerelles, les taons, les grillons, les mouches et les moustiques (*U.*, 147-150; *J.*, 18).

Leur corps couvre une étendue d'un yojana seulement (*J.*, 28); leur existence individuelle ne dépasse pas six mois (*U.*, 152; *J.*, 35), et le quatrième organe sensoriel qu'ils possèdent est l'œil, *caksus*, ce qui porte à huit le nombre de leurs principes vitaux (*J.*, 42).

Par leurs autres caractères, ils sont identiques aux êtres des deux catégories précédentes (*U.*, 150, 152 et 153; *J.*, 41 et 46).

Êtres pourvus de cinq sens. — Nous abordons maintenant la description des êtres supérieurs, ceux qui sont pourvus de cinq sens, *pancindiya*.

Ces êtres sont de quatre sortes :

1° Les habitants de l'enfer, *neraiya*;

2° Les animaux, *tirikkha*;

3° Les hommes, *manuya*, et

4° Les dieux, *deva* (*U.*, 156; *J.*, 19).

A quelque classe qu'ils appartiennent, trois caractères leur sont communs.

D'abord ils habitent dans une seule partie du monde, et non dans tout l'univers (*U.*, 159, 174, 182, 188, 197 et 216).

En second lieu ils possèdent neuf ou dix principes vitaux,

suivant qu'ils sont ou non doués de conscience (*J.*, 43). Les êtres inconscients, *assanni*, ont l'organe de l'ouïe, *çrotra*, qui constitue d'ailleurs la marque distinctive de tous les êtres pourvus de cinq sens ; les êtres conscients, *sanni*, ont de plus la pensée, *manas*.

Enfin, jamais ils ne renaissent sous la même forme ; car le temps pendant lequel ils persistent dans leur propre corps est précisément égal à la durée de leur existence individuelle (*U.*, 168, 177, 185-186, 191-192, 200-201 et 244).

Il nous reste à parler en particulier de chacune des quatre classes d'êtres supérieurs.

Habitants de l'enfer. — Comme l'enfer jaïna se divise en sept régions, les êtres qui y séjournent forment sept catégories (*J.*, 19). Les noms en sont les suivants :

1° Les Rayanâbhas ; 2° les Sakkarâbhas ; 3° les Vâluyâbhas ; 4° les Pa*n*kâbhas ; 5° les Dhûmâbhas ; 6° les Tamas et 7° les Tamatamas (*U.*, 157-158).

L'étendue de leur corps s'exprime en dhanus et fractions de dhanus (hastas et a*n*gulas)[1]. Elle est, pour chaque catégorie, deux fois plus considérable que pour la catégorie immédiatement précédente (*J.*, 29). Ainsi les Rayanâbhas mesurent 7 dhanus, 3 hastas, 6 a*n*gulas. En doublant successivement, on obtient pour les classes suivantes : 15 dhanus, 2 hastas, 12 a*n*gulas ; 31 dhanus, 1 hasta ; 62 dhanus, 2 hastas ; 125 dhanus ; 250 dhanus ; et enfin 500 dhanus pour les Tamatamas.

Les habitants de l'enfer meurent et reviennent à l'être chacun 400.000 fois (*J.*, 47). La durée la plus longue et la durée la plus courte de leur vie sont respectivement (*U.*, 161-167) :

1) Un dhanu vaut quatre hastas et un hasta représente 24 angulas ou doigts.

dans la	1re	région de l'enfer	: de 1	sâgaropama[1]	et de 10.000 ans;		
—	2me	—	: de 3	—	et de 1 sâgaropama;		
—	3me	—	: de 7	—	et de 3	—	;
—	4me	—	: de 10	—	et de 7	—	;
—	5me	—	: de 17	—	et de 10	—	;
—	6me	—	: de 22	—	et de 17	—	;
—	7me	—	: de 33	—	et de 22	—	.

ANIMAUX. — Les animaux sont de trois sortes :

1° Aquatiques, *jalayara* ;

2° Terrestres, *thalayara* ; et

3° Aériens, *khayara* (*U.*, 172 ; *J.*, 20).

Ils naissent :

Les uns, d'une matrice, *gabbhaya* ;

Les autres, par génération équivoque, *sammucchima*, c'est-à-dire sans l'intervention d'un père ni d'une mère (*U.*, 171 ; *J.*, 23).

Tous les animaux sont semblables sous deux rapports.

D'une part le nombre de leurs naissances successives est de 400.000 pour chacun d'eux (*J.*, 46).

D'autre part la durée la plus courte de leur existence ne dépasse pas un muhûrta (*U.*, 176, 184 et 190 ; *J.*, 38).

Les autres caractères qu'ils présentent varient avec chaque espèce.

Animaux aquatiques. — Les animaux aquatiques comprennent cinq variétés :

1° Les marsouins du Gange ; 2° les poissons en général ; 3° les tortues ; 4° les requins et 5° les dauphins (*U.*, 173 ; *J.*, 20).

Ils vivent, au maximum, dix millions de pûrvas[2] (*U.*, 176 ; *J.*, 37). Ceux qui naissent d'une matrice mesurent mille yojanas (*J.*, 30) ; quant à ceux qui sont produits par génération équivoque, ni l'*Uttarajjhayana*, ni le *Jîvaviyâra* n'indiquent quelle est l'étendue de leur corps.

1) Un sâgaropama vaut 1.000.000.000.000.000.000 d'années.
2) Un pûrva est un million d'années.

Animaux terrestres. — Les quadrupèdes, *cauppaya*, et les reptiles, *parisappa*, constituent les deux classes des animaux qui vivent sur la terre (*U.*, 179; *J.*, 21).

Les quadrupèdes se subdivisent en quatre espèces :

1° Les uniongulés, tels que les chevaux;

2° Les biongulés, dont les vaches sont pour ainsi dire le type;

3° Les multiongulés, comme les éléphants; et

4° Ceux dont les doigts sont pourvus de griffes, les lions par exemple (*U.*, 180).

Tous les quadrupèdes ont une durée de trois palyopamas[1] (*J.*, 36); mais l'étendue de leur corps est différente suivant qu'ils naissent par génération équivoque ou d'une matrice : elle est d'un gavyûti chez les premiers (*J.*, 31) et de six gavyûtis ou trois yojanas chez les seconds (*J.*, 32).

Les reptiles forment deux catégories :

Les ophidiens, *uraparisappa*, c'est-à-dire les serpents; et

Les sauriens, *bhuyaparisappa*, tels que les lézards (*U.*, 181; *J.*, 21).

Les uns et les autres ne vivent pas au delà de dix millions de pûrvas (*J.*, 37). Quand ils sont nés par génération équivoque, ils couvrent l'espace d'un yojana (*J.*, 31); si, au contraire, ils sont issus d'une matrice, les serpents ont une étendue de mille yojanas et les sauriens mesurent un gavyûti seulement (*J.*, 30).

Animaux aériens. — Les oiseaux comprennent, d'une part, deux espèces communes et bien connues, *payada* (*J.*, 22) :

1° Ceux qui ont les ailes faites de plumes, *romaya-pakkhi*, et

2° Ceux qui ont les ailes membraneuses, *cammaya-pakkhi*; et, d'autre part, deux espèces plus rares qui vivent « en dehors du monde des humains » *nara-logao bahim* (*J.*, 22), savoir :

1° Ceux qui ont les ailes en forme de boîte ronde, *samugga pakkhi*, et

1) Un palyopama vaut un million de pûrvas, c'est-à-dire 1,000,000,000,000 d'années.

2° Ceux qui se reposent sur leurs ailes déployées, *viyaya-pakkhi* (*U.*, 187 ; *J.*, 22).

Qu'ils naissent d'une matrice ou bien par génération équivoque, les animaux aériens ont une étendue d'un dhanu (*J.*, 30 et 31), et la plus longue durée de leur existence consiste en « une fraction incalculable d'un palyopama » *asamkha-bhago paliyassa* (*U.*, 190 ; *J.*, 37).

Hommes. — Les hommes se partagent en trois groupes :

1° Il y a d'abord ceux qui satisfont aux prescriptions religieuses et vivent sur les terres du Karma, *kamma-mahiya* (*U.*, 195 ; *J.*, 23). Ils se subdivisent en quinze espèces (*U.*, 196) ;

2° A cette première catégorie s'opposent les hommes qui mènent une existence impie, demeurent dans les régions de l'Akarma, *akamma-mahiya* (*U.*, 195 ; *J.*, 23) et dont les espèces sont au nombre de trente (*U.*, 196) ;

3° Enfin les habitants des sept îles inférieures, situées aux extrémités de l'Himâlaya, *antaradiva* (*U.*, 195 ; *J.*, 23), constituent vingt-huit espèces suivant l'*Uttarajjhayana* (196) et cinquante-six d'après le commentaire du *Jivaviyara*.

Tous les hommes, sans distinction de catégorie, mesurent trois kroças[1] par l'étendue de leur corps (*J.*, 32). Ils meurent et renaissent 1.400.000 fois (*J.*, 47). La plus longue durée de leur existence est de trois palyopamas (*U.*, 199 ; *J.*, 36) et la plus courte d'un muhûrta (*U.*, 199 ; *J.*, 38).

Dieux. — Les Jaïnas distinguent quatre espèces de dieux :

1° les Bhavanavâsis ;
2° les Vânamantaras ;
3° les Joisiyas ;
et 4° les Vemâniyas (*U.*, 203 ; *J.*, 24).

I. — La plus longue durée des Bhavanavâsis est un peu supérieure à un sâgaropama ; la plus courte est de dix mille

1) Un kroça est le quart d'un yojana.

ans (*U.*, 218). Ils se divisent en dix classes qui sont : 1° les Asurakumâras ; 2° les Nâgakumâras ; 3° les Suvaṇṇakumâras ; 4° les Vijjukumâras ; 5° les Aggikumâras ; 6° les Divakumâras ; 7° les Odahikumâras ; 8° les Disakumâras ; 9° les Vâyakumâras, et 10° les Ghaṇiyakumâras (*U.*, 205).

II. — Les Vâṇamantaras, qui vivent au plus un palyopama et au moins dix mille ans (*U.*, 219), forment huit classes, savoir : 1° les Pisâyas ; 2° les Bhûyas ; 3° les Jakkhas ; 4° les Rakkhasas ; 5° les Kinnaras ; 6° les Kimpurisas ; 7° les Mahoragas, et 8° les Gandhavvas (*U.*, 206).

III. — Les Joisiyas comprennent : 1° les lunes, *canda* ; 2° les soleils, *sura* ; 3° les constellations, *nakkhatta* ; 4° les planètes, *gaha*, et 5° les étoiles fixes, *tara* (*U.*, 207). Ces cinq espèces de dieux ont une existence maximum d'un palyopama plus 100.000 ans, et une existence minimum égale à la huitième partie d'un palyopama (*U.*, 220).

IV. — Les Vemâṇiyas se subdivisent en Kappovagas et en Kappâiyas (*U.*, 208).

1. Les Kappovagas sont de douze sortes :

1° les Sohammas	qui vivent au plus	2 sâgaropomas		et au moins	1 palyopama	;
2° les Îsânas	—	un peu plus de 2 sâg.		—	un peu plus de 1 pal.	;
3° les Sanaṅkumâras	—	7 sâgaropamas		—	2 sâgaropam.	;
4° les Mâhindas	—	un peu plus de 7 sâg.		—	un peu plus de 2 sâg.	;
5° les Bambhalogas	—	10 sâgaropamas		—	7 sâgaropam.	;
6° les Lantagas	—	14	—	—	10	— ;
7° les Mahâsukkas	—	17	—	—	14	— ;
8° les Sahassâras	—	18	—	—	17	— ;
9° les Âṇayas	—	19	—	—	18	— ;
10° les Pâṇayas	—	20	—	—	19	— ;
11° les Âraṇas	—	21	—	—	20	— ;
12° les Accuyas	—	22	—	—	21	— .

(*U.*, 209-210 et 221-232).

2. A leur tour, les Kappâiyas se partagent en deux groupes : les Gevijjas et les Aṇuttaras (*U.*, 211).

a. — Il y a neuf espèces de Gevijjas, dont la classification, telle que la donne l'*Uttarajjhayaṇa*, semble au moins étrange. Ce sont en effet :

les inférieurs
les intermédiaires } des inférieurs;
les supérieurs
les inférieurs
les intermédiaires } des intermédiaires;
les supérieurs
les inférieurs
les intermédiaires } des supérieurs.
les supérieurs
(*U.*, 212-214).

D'après Ratna, le commentateur du *Jivaviyara*, ces dieux portent les noms suivants : 1° les Sudarasanas; 2° les Suppachuddhas; 3° les Manoramas; 4° les Savvabhaddas; 5° les Suvisâlas; 6° les Somanasas; 7° les Somânasas; 8° les Piikaras, et 9° les Nandikaras.

La durée la plus longue et la durée la plus courte de leur existence sont respectivement pour chacun d'eux :

1° de 23 sâgaropamas et de 22 sâgaropamas
2° — 24 — — 23 —
3° — 25 — — 24 —
4° — 26 — — 25 —
5° — 27 — — 26 —
6° — 28 — — 27 —
7° — 29 — — 28 —
8° — 30 — — 29 —
9° — 31 — — 30 —
(*U.*, 233-241).

b. — Enfin les Anuttaras se partagent en : 1° Vijayas; 2° Vejayantas; 3° Jayantas; 4° Aparâjiyas et 5° Savvathas (*U.*, 214-215). L'existence des quatre premières espèces ne dépasse pas 33 sâgaropamas et n'est pas inférieure à 31 sâgaropamas (*U.*, 242). Chez les Savvatthas, il n'y a pas de différence entre la durée la plus longue et la durée la plus courte de la vie : celle-ci est toujours de 33 sâgaropamas (*U.*, 243).

Pareils aux habitants de l'enfer, et quelle que soit leur classe, les dieux comptent 400.000 naissances successives (*J.*, 47).

Quant à l'étendue de leur corps elle est variable suivant les espèces. Elle est de sept hastas pour les Bhava*n*avâsis, les Vâ*n*amantaras, les Joisiyas et les deux premiers groupes des Vemâ*n*iyas Kappovagas, c'est-à-dire les Sohammas et les Îsâ*n*as (*J.*, 33). Elle diminue ensuite progressivement. Les Sa*n*a*n*kumâras et les Mâhindas mesurent six hastas; les Bambhalogas et les Lantagas, cinq; les Mahâsukkas et les Sahassâras, quatre; et les Kappovagas des dernières classes, trois hastas. De leur côté, les Gevijjas ont une étendue de deux hastas, et enfin les A*n*uttaras d'un hasta seulement (*J.*, 33).

Nous avons énuméré les différentes espèces d'êtres que les Jaïnas considéraient comme vivants. A part les dieux et les habitants des enfers, imaginations communes à toutes les doctrines religieuses, il ne s'agit rien moins que de la nature tout entière dans ses manifestations variées, depuis la poussière infime jusqu'à l'homme, en passant par l'insecte le plus humble et l'animal au corps le plus développé. On comprend dès lors à quelles difficultés presque insurmontables les exposait le vœu qu'ils juraient de ne mettre à mort rien de ce qui vit.

A. Guérinot.

DE L'EMPLOI DU MOT « CHAMANISME »

La terminologie de la science des religions est encore si peu fixée, les notions dont elle traite sont tellement complexes et leur étude si peu débrouillée qu'il est nécessaire de n'employer chaque mot destiné à désigner un ensemble de coutumes et de croyances qu'en lui donnant le sens le plus exact possible. Du temps où la science des religions ne s'était point encore affranchie de l'histoire en général nous sont restés un certain nombre de ces termes fort vagues et qui s'appliquent à tout ce qu'on veut... ou même à rien du tout; d'autres ont été créés par les voyageurs, adoptés ensuite sans réflexion par les dilettantes de l'ethnopsychologie et employés aussi à tort et à travers. Parmi ces mots vagues, l'un des plus dangereux est celui de *Chamanisme*.

On lui voit couramment donné, même dans des publications spéciales, le sens de « forme religieuse » d'un certain genre. C'est ainsi qu'on parle du chamanisme des populations de Sibérie, des nègres d'Afrique, des Amérindes de l'Amérique du Nord, du Centre et du Sud, etc. Et récemment M. L. Feer l'appliquait aux Assyriens [1].

Or, c'est là un étrange abus de langage : il ne peut pas plus y avoir de croyances chamanistes que de culte chamaniste, donc de religion chamaniste, pour cette simple raison que ce mot ne désigne pas un ensemble de croyances, se manifestant par un ensemble de coutumes, mais affirme seulement l'existence d'une certaine sorte d'hommes jouant un

1) *R. H. R.*, 1902, nº de juillet-août, p. 141, d'après la *Revue Critique* du 14 juillet. Même défaut de précision chez M. Sieroszewski, *R. H. R.*, 1902, nº de sept.-oct., pp. 205-6.

rôle religieux et social. Oserait-on parler de la religion *sorciéresque* (qu'on me pardonne le mot) du moyen âge en France ou d'une *Zauberer-religion* en Allemagne? En se servant du substantif *chamanisme* et des adjectifs *chamaniste*, *chamanique*, on a accepté des termes forgés par les explorateurs en Sibérie des XVIIIe et XIXe siècles qui, dénués presque tous de connaissances d'ethnographie et d'ethnopsychologie générales ont cru trouver en ces pays une forme spéciale, caractéristique, de croyances et de pratiques religieuses. Puis le mot a eu du succès auprès du grand public ignorant et en même temps amateur d'exotisme euphonique.

On croyait par là opposer la religion confuse, parce que non fixée en des livres sacrés, des Sibériens à l'Islamisme, au Bouddhisme, au Christianisme, qui arrivaient du Sud et de l'Ouest, religions à ce qu'il semblait uniquement caractérisées par un ensemble de dogmes écrits.

Or, dès qu'on a quelque connaissance des croyances et coutumes, non plus seulement des Sibériens, mais des demi-civilisés de toutes les régions du globe, on sait qu'elles sont à peu près partout les mêmes, que les Sibériens ne constituent nullement une exception et que par suite il est inutile de leur emprunter un mot, de le détourner de son sens étymologique et de l'appliquer enfin ailleurs alors que d'autres termes existent, plus précis, plus compréhensifs et plus logiques.

« Chamanisme » vient de *chamane (šaman)* mot qui n'est employé que par les Tongouses, les Bouriates et les Yakoutes, et est proprement tongouse, les Bouriates (comme les Mongols leurs frères) ayant déjà *bö* pour les hommes et *outygan* pour les femmes; les Yakoutes ont *oïoun*, les Turcs altaïens *kama*, les Samoyèdes *tadibeï*, les Kirghizes *bakchi* (*bakši*), etc., etc. C'est donc le mot tongouse qui a eu la fortune de passer dans le vocabulaire ethnologique ; pour désigner l'ensemble de pratiques propres au chamane, les Russes ont emprunté au turc altaïen le mot *kama* pour forger *kamlanie*; et nous-mêmes n'avons pas de terme unique correspondant.

Le chamane, on le sait, est un sorcier qui ne se distingue en rien, essentiellement, des hommes-médecine amérindiens, nègres, malais, etc. De sorte que le mot dérivé: chamanisme signifie... quoi donc? Qu'on adore les sorciers et qu'on leur rend un culte? Cela est impossible car le sorcier n'est ni un esprit ni un dieu. Peut-être, qu'on croit aux sorciers et qu'on les regarde comme doués de pouvoirs spéciaux, magiques, surnaturels? Mais le fait d'avoir des sorciers, de croire en leur puissance supérieure est un fait, socio-religieux sans doute, mais qui ne suffit pas à constituer une *religion*; les Sibériens ne sont pas seuls à posséder des individus dont le rôle est de servir d'intermédiaires entre les divinités et les hommes ordinaires; et cependant on ne qualifiera pas le catholicisme de *prêtrisme*, le protestantisme de *pasteurisme*, le bouddhisme de *bonzisme*. On parle il est vrai de *lamaïsme* mais ce mot est aussi impropre à désigner une «forme religieuse» que le mot de chamanisme.

Quel est le rôle du chamane dans les sociétés sibériennes? On a recours à lui toutes les fois que les puissances surnaturelles vont pour faire du mal ou font en effet du mal aux gens du commun, c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas revêtus d'une puissance suffisante pour lutter contre elles. La maladie étant causée par un esprit nuisible, on appelle le chamane pour qu'il rende cet esprit inoffensif; de même, au momen, de la naissance, de la puberté, du mariage, des menstruest de l'accouchement, etc., l'homme ou la femme ordinaires se trouvent dans un état de faiblesse plus grande par rapport aux divers esprits et aux diverses puissances: le chamane, par des paroles et des actes appropriés, donne de sa force à ces faibles et les enveloppe d'une sorte d'armure protectrice afin que les efforts ennemis deviennent inoffensifs; ou bien il oblige les esprits à l'inaction. C'est à ce rôle d'antagoniste des puissances surnaturelles, de protecteur et de guérisseur que se borne l'activité du chamane sibérien.

Mais une activité de ce genre et la croyance à son efficacité constituent-elles une *religion*? Évidemment non! Ce qui

constitue la religion des peuples ayant des chamanes ce sont les croyances qui nécessitent et expliquent le chamane. Or ces croyances sont diverses et souvent contradictoires; en tout cas elles ne se laissent pas classer sous une seule rubrique. Jadis, surtout après Tylor, on avait une tendance prononcée à nommer *animisme*, la religion des demi-civilisés, qu'on supposait portés à douer les êtres et les choses d'une âme; à cette croyance correspondaient des rites; rites et croyances constituaient la religion animiste. H. Spencer voulut ramener la religion des non-civilisés au culte des ancêtres; mais sa théorie était trop absolue et ne put être admise; on constate cependant chez de nombreux peuples un culte spécial adressé aux ancêtres, différent de celui qui s'adresse à d'autres puissances divines. C'est ce culte et les croyances qui lui servent de base que Frobenius a proposé d'appeler *manisme*. D'autre part, à mesure que l'ethnopsychologie progressait, on constatait que le mot animisme était à la fois trop précis et trop compréhensif. Les mots *totémisme* et *animatisme* (Marett) vinrent à leur tour désigner certains groupes spéciaux de croyances et de rites. Et il faudra créer encore d'autres subdivisions.

Il faut donc parler des religions animatiste, animiste, totémiste, maniste, etc. mais non de religion chamaniste; car les peuples qui ont des chamanes ont précisément des croyances qui se trouvent désignées par les termes spéciaux énumérés ci-dessus.

La mesure dans laquelle chacune de ces formes religieuses contribue à constituer la « Weltanschauung » des Sibériens et en général de tous les groupements humains ayant des sorciers, est loin d'être déterminée. Pour certains peuples nous commençons à avoir des documents suffisants : c'est ainsi que l'esprit protecteur du chamane yakoute, celui auquel il emprunte sa puissance et dont il demande l'aide, est peut-être son totem, etc. D'une manière générale, cependant, l'étude sociologique du chamane est encore à faire.

Or, peut-être veut-on désigner par chamanisme un état

socio-religieux où le chamane est non pas un prêtre mais un simple sorcier, sans puissance politique ou sociale? peut-être veut-on opposer les Sibériens aux nègres de l'Afrique occidentale, où règne ce bizarre dualisme de gouvernement du chef politique et du prêtre en chef, tous deux se partageant l'empire du monde et s'aidant l'un l'autre dans la direction des affaires? S'il en était ainsi — j'avoue pour ma part n'avoir jamais rencontré le mot de chamanisme pris dans ce sens — je n'aurais aucune objection à formuler, car *chamanisme* viendrait alors se placer à côté d'autres termes comme *rishisme*, *lamaïsme*, etc. On désignerait par là un état social où l'intermédiaire entre l'homme et les puissances surnaturelles, entre l'homme et les esprits, entre l'homme et les dieux joue un rôle social déterminé, même un rôle politique.

Ainsi dans le rishisme le père de famille est prêtre, officiant, magicien — et il n'y a point de prêtres, officiants, magiciens autres que les pères de famille. Le lamaïsme est une théocratie de moines bouddhistes qui ont en même temps le gouvernement des affaires terrestres et des divines; mais la religion même des lamaïstes (Thibétains, Mongols, Kalmyks, etc.), est un mélange d'animisme, de manisme et de bouddhisme. Le chamanisme enfin ne serait plus alors qu'un état social où le sorcier-guérisseur n'a rien à voir dans le gouvernement des affaires terrestres : il existerait chez les tribus sibériennes, chamanistes dans le sens nouveau adopté, une séparation des pouvoirs; le chef politique assisté des anciens dirige la tribu contre l'ennemi animal ou humain; le chamane en protège les membres contre l'ennemi surnaturel.

Mais qui donc protège la tribu en bloc contre ces ennemis surnaturels? Est-ce le chamane? Non, car il n'intervient qu'en faveur des individus; ce n'est pas un prêtre, à ce qu'il semble. Je n'ose affirmer, parce que le rôle du chamane n'est pas encore connu effectivement; peut-être une étude plus approfondie des populations et des documents permettrait-elle de trouver au chamane quelques-uns des attributs

du prêtre[1]. En tout cas il faut remarquer que là où des religions avec prêtres (bouddhisme, islamisme, christianisme), ont pénétré, où par suite a été introduit un être protégeant et soutenant des communautés, des groupes de fidèles, le chamane-sorcier a continué à vivre et à jouer son rôle de guérisseur et de magicien. Tout au plus en certaines régions les prêtres de religions écrites ont-ils assumé quelques-unes des fonctions des chamanes.

Je ne prétends évidemment pas résoudre la question si complexe de la différence entre le prêtre et le chamane. Et, d'autre part, en admettant ce sens du mot chamanisme, en tant que désignant un certain stade social, la forme de civilisation où la religion est l'animisme et le chamane un individu maître des puissances surnaturelles à l'aide de la magie, il resterait à déterminer :

1° Lesquelles, d'entre les populations sibériennes sont proprement chamanistes;

2° Et à quels autres groupes humains de demi-civilisés on peut appliquer l'épithète de chamanistes.

Une étude de ce genre, mais viciée dès l'origine par une incroyable confusion dans la terminologie, a été entreprise, puis abandonnée à ce qu'il semble, par M. Mikhaïlowski, qui a cru pouvoir nommer *chamanisme* la religion de tous les demi-civilisés en bloc, simplement parce que tous les demi-civilisés possèdent des êtres dont la fonction ressemble — avec des nuances — à celle des chamanes. C'était évidemment aller trop vite; et surtout la méthode est mauvaise suivant laquelle on caractérise des croyances par l'extérieur. Sans doute, il nous est fort difficile de savoir au juste à quoi et comment croient les demi-civilisés, et à mesure que la science des religions progresse, elle constate que même dans ces milieux qui semblaient de prime abord fort peu complexes,

1) Voir le rôle du chamane lors du mariage bouriate (C. R. d'un article de M. Khangalov (*Etnografitcheskoe Obozrienie*, 1898), R. H. R., t. XL, n° 2, pp. 321-323.

des nuances existent, et même des évolutions bien nettes. On sait quels étonnements accueillirent la publication des belles recherches de Spencer et Gillen chez certaines tribus totémistes d'Australie. Leur livre nous conseille à nouveau la prudence et nous oblige à définir le sens exact des termes de notre vocabulaire : religion, magie, totémisme, prêtre, sorcier, etc., etc.

Ce dernier mot éveille trop en nous l'idée qu'il s'agit de l'Europe moderne ou du moyen âge : pour les demi-civilisés, il vaut mieux employer celui de *chamane*. Mais en ce qui concerne le mot *chamanisme*, qui ne s'applique à rien de défini, autant, me semble-t-il, le laisser de côté.

A. VAN GENNEP.

A PROPOS

DE DEUX MANUSCRITS « BABIS »

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Il s'agit ici des deux manuscrits provenant de la bibliothèque de feu M. de Gobineau et qui sont inscrits sur le Catalogue de la Bibliothèque Nationale sous les numéros suivants :

SUPPLÉMENT PERSAN 1070. *Histoire de la secte des Bâbis* (*Voyez le n° suivant*).

SUPPLÉMENT PERSAN 1071. *Histoire de la secte des Bâbis. C'est l'ouvrage complet dont le n° précédent n'est qu'une partie. L'auteur est probablement Hadji Mirza Djani.*

Ces deux cotes sont erronées et ne répondent pas aux titres des deux ouvrages qu'elles prétendent désigner.

I

Et tout d'abord qu'on me permette de présenter ici une observation sur le mot *Bâbi* qu'on emploie pour désigner plusieurs choses en réalité très différentes et qui ne décrit, en aucune façon, le mouvement religieux créé par le Bâb et qui va s'élargissant tous les jours.

Ce mot de *Bâbis* — d'autres disent *Babistes* — n'est pas celui que l'on devrait employer. Inventé par les musulmans de la Perse pour désigner les sectateurs d'un hérésiarque suivant eux « monstrueux », il ne s'applique, en aucune façon, aux gens que l'on prétend désigner, ou du moins

ceux-ci ont-ils toujours repoussé ce titre devenu rapidement en Perse un terme de mépris et d'abjection.

Ce mot a évidemment été construit comme l'ont été ceux de Mouçabi (Mosaïstes) pour désigner les Israélites et Icévi (Jésuites) pour indiquer les chrétiens. Ce sont là termes vulgaires, de langue courante, impliquant un certain dédain, et qui ne devraient, à aucun titre, être admis dans la langue littéraire où ils sont remplacés par ceux de *la nation de Moïse — les gens de la Bible — les Beni Israëls*[1] — ou *la nation de Jésus — les gens de l'Évangile — les Nazranis.*

Les musulmans ne se sont jamais donné le nom de Mahométans et se désignent sous ceux de « Moslims » — « de la nation de Mohammed » — « les gens du Qoran » et, — spécialement en Perse sous celui de « Chyâ Esna — « Achéri ».

Cette forme de désignation — je parle des mots *Bâbi*, Icevi, etc., — ne peut être employée en Perse que pour dénommer soit les retardataires conservant la loi abrogée d'un prophète précédent — tels les Israélites à l'égard des chrétiens, ceux-ci vis-à-vis des musulmans; soit une secte se formant au sein d'une religion déjà constituée, une hérésie qui prendra le nom de celui qui pour la première fois donne une interprétation nouvelle du livre sacré — Bible, Évangile ou Qoran — ou bien encore qui rejette les idées du clergé officiel pour revenir à une autre conception du prophète originel.

Les orthodoxes, les calvinistes, les luthériens, les catholiques apostoliques sont chrétiens; musulmans sont les chiites, les sunnites, les malékites, les ismaïlis, etc., etc.

Il faudrait donc, pour que le mot « Bâbi » fût exact, qu'il s'appliquât à une secte musulmane, à une hérésie issue de l'Islam et se rattachant directement à lui, ayant comme prophète l'apôtre des Arabes et comme commentateur un individu se nommant le Bâb.

Or, ce n'est pas le cas. Le *Bâbisme* est une *religion*, pos-

1) Les « Qélimis » disent les babis qui font dériver ce mot du surnom de Moïse : Qélim Oullah.

sédant un prophète qui lui est propre, porteur d'un livre déclaré divin au même titre que la Bible, les Évangiles ou le Qoran, établissant une loi religieuse qui abroge celles apportées par les prophètes précédents. En thèse générale le Bâbisme ne se rattache pas plus à l'Islam qu'au Judaïsme ou au Christianisme : il procède de ces trois grandes religions, il en est l'épanouissement prédit par les prophètes, attendu par tous les peuples. Nous reviendrons — dans le cours d'autres études — sur ce point extrêmement important de la nouvelle doctrine : qu'il nous suffise de dire que si le *Bâbisme* est une hérésie, au sens strict de ce mot, celle-ci affecte d'abord l'Islam en tant qu'elle s'appuie sur Mohammed — dernier venu des Révélateurs —, qui l'a préparée ; elle est hérésie chrétienne, car elle en appelle au Christ, qui en est un des fondateurs et qui l'a prédite ; elle est également hérésiarque au point de vue israélite, car elle s'appuie sur Moïse — qui la fonde lui aussi et qui l'annonce.

Elle réconcilie donc les trois rivales en ce sens qu'un israélite devra croire à Jésus et à Mohammed, un chrétien devra croire à la mission de l'apôtre arabe pour devenir « Béyani ». Car c'est là le titre que se donnent ou plutôt se donnaient les sectateurs de la Loi nouvelle.

Le « Béyan » (Explication) est un titre général qui doit s'appliquer, suivant la volonté expresse de Seyyèd Ali Mohammed (*Béyan Persan* : Unité II, Porte 15 ; Unité III, Portes 8, 9, 10, 11, 16 et *passim*) à toute la production littéraire sortie de sa plume. Béyâni, gens du Béyan, tel est donc le nom qu'il donne aux sectateurs de la nouvelle doctrine, tel est le titre que nous devons leur donner à notre tour.

D'ailleurs — s'il était utile d'insister encore — je ferai remarquer que le mot de Bâb, et par conséquent celui de Bâbi, ne correspond qu'à une réalité transitoire, si même il répond à une réalité quelconque. Seyyèd Ali Mohammed a soin de nous prévenir lui-même dans maints passages de ses œuvres, entre autres dans le *Livre des Sept Preuves*, de la

feinte à laquelle il a été obligé de recourir en assumant ce titre, pour ne pas épouvanter la conscience de ceux qu'il voulait appeler à lui. « Vois, est-il dit, comment l'Altesse Attendue[1] a manifesté sa vérité aux yeux des Musulmans pour leur ouvrir la voie du Salut. Elle est le premier rayonnement de la Création et le Miroir de Dieu. Elle a condescendu à se présenter sous l'aspect de la « Porte qui conduit à la connaissance du descendant caché de Mohammed »...

Ce n'est donc pas là son vrai rôle, ce n'est donc pas là son vrai titre. Et si nous lui conservons ce dernier, que représente-t-il, quand le Prophète, rejetant les voiles qu'il avait accumulés autour de lui, rayonne de la splendeur divine sous les noms de Nouqtè Béyan[2], Nouqté Oula, Azrèt Aala?

Mais enfin, quand même nous voudrions conserver aux nouveaux religionnaires le titre de « Bâbis », sous prétexte que ce mot est entré dans notre langue, encore faudrait-il établir des distinctions indispensables. Nous devrions dire « premiers bâbis » pour désigner les sectateurs de Seyyèd Ali Mohammed Nouqté Béyân ; « deuxièmes bâbis » pour indiquer ceux de Mirza Yahyah Soubh-Ezel et « troisièmes bâbis » terme qui s'appliquerait aux partisans de Mirza Housseïn Ali Nouri Béha Oullah.

Et encore commettrions-nous — et c'est là précisément où j'en voulais venir — une erreur impardonnable. S'exprimer comme je viens de le dire équivaudrait à qualifier d'israélite un sectateur du Christ, de chrétien un musulman. Voici pourquoi. Ce que l'Europe nomme le « Bâbisme » comporte deux prophètes, deux individualités parfaitement distinctes comme Jésus et Moïse, Mohammed et Jésus. Seul, l'intervalle de temps qui sépare « les deux dernières manifestations divines[3] » est plus court que celui qui a séparé « les missions

1) *Le Bâb lui-même. Le Livre des Sept Preuves de la Mission du Bâb*, page 29 (sous presse chez Maisonneuve).

2) C'est le titre qu'il se donne lui-même dans le *Beyan* et dans beaucoup d'autres de ses œuvres.

3) Celle de Seyyèd Ali Mohammed dit le Bab, et celle de Mirza Housseïn Ali Nouri dit Béha Oullah.

révélatrices » des trois prophètes que nous venons de nommer.

1270 ans après Mohammed, Seyyèd Ali Mohammed est venu sur cette terre accomplir la mission que Dieu lui avait confiée; il se proclama donc le Messager Divin, révéla un Livre qui vient du Ciel, établit des règles et des lois et disparut, exécuté à Tauris. Son successeur, je veux dire son khalife — au sens que nous donnons en Europe à ce mot — fut, soit Mirza Yahyah Nouri Soubh Ezel, soit Mirza Housseïn Ali Nouri Béha Oullah. Je ne veux pas entrer ici dans une discussion qui nous conduirait trop loin. Mais l'un de ces deux personnages n'est donc que le khalife, comme Abou Bècre est celui de Mohammed. Ceci est le premier point et nous voyons déjà qu'il est discuté.

C'est là que devrait s'arrêter le titre de « bâbi » s'il n'était déjà impropre; c'est là que s'arrête le qualificatif de « Béyâni ».

En effet, tout le monde connaît la théorie chiite de « l'imamat ». Dès lors on peut se demander si le « khalife » du Bâb est simplement son successeur au titre temporel ou s'il n'est pas un « imam » chargé de continuer la Révélation, comme Ali l'a fait à l'égard de la manifestation qoranique. Or cette dernière hypothèse est la seule vraie, nettement prouvée par la théorie des « Lettres de la Vie[1] ». Il s'ensuit que le Béyanisme va évoluer, comme l'Islam a évolué dans le chiisme. Sous l'impulsion d'une des Lettres de la Vie, Soubh-Ezel, les Bâbis auraient probablement continué à se nommer Béyanis, si une nouvelle manifestation ne s'était produite qui attira à elle la grande majorité des sectaires, pour laquelle ceux qui restèrent fidèles à Mirza Yahyah Nouri devinrent des Ezélis — objets de leurs malédictions.

Voici comment cette nouvelle manifestation a pu se produire. Comme Moïse avait annoncé le Messie, comme Jésus avait annoncé l'envoi du Paraclet, comme Mohammed avait

1) Voir *Béyân Persan* Unité, II, porte 4. — U. III, p. 7, qu'il faut rapprocher des portes 2 à 19 de la première Unité, pour avoir la clef du système bâbi.

prédit l'arrivée de l'Imam Mehdi, de même Seyyèd Ali Mohammed prévient[1] les « Béyanis » de l'arrivée à une date — indéterminée ou déterminée[2] peu importe, puisqu'en tout état de cause cette date a prêté à discussion — de Celui que Dieu doit manifester.

Or, quelques années après la mort du Seyyèd, « Celui que Dieu doit manifester » proclama sa mission sous les traits de Mirza Housseïn Ali Nouri Béha Oullah[3].

Doit-on dire que cet Housseïn Ali est le successeur du Bâb? — Non, si l'on comprend par là qu'il était lié par le Béyan[4], qu'il n'était qu'un « imam » une porte de la révélation béyanie, ou si l'on préfère un nouvel Ali jouant vis-à-vis de ce nouveau Mohammed le rôle que Mourteza Ali remplit à l'égard du prophète arabe; — oui, si l'on admet, — idée essentiellement béyanie — que le Christ est le successeur de Moïse, Mohammed celui du Christ, le Bâb celui de Mohammed. Je veux dire si l'on accepte — ce que nous acceptons, nous autres chrétiens — que tout l'enseignement de Moïse n'a été donné aux hommes que pour les préparer à recevoir l'enseignement supérieur du Christ qui devient ainsi la fleur de l'arbre planté par Moïse, la moisson du grain jeté par le prophète hébreu; si l'on accepte encore — ce qu'acceptent les musulmans — que le Christ n'est venu sur cette terre que pour préparer à son tour l'humanité à un enseignement supérieur encore au sien, celui de Mohammed; si l'on accepte enfin — ce qu'acceptent les Bâbis — que Mohammed est venu jouer le même rôle pour préparer les voies à Seyyèd Ali Mohammed. Le globe terrestre, comme un immense collège, reçoit à divers moments des professeurs instruits à l'Université de Dieu et qui nous font passer de l'enseigne-

1) Le *Béyân Persan* tout entier est plein de cette promesse. Voir plus particulièrement à ce sujet Unité III, portes 3, 4, 5, 6, 13, etc.

2) Voir *Béyân Persan*, Unité II, porte 16.

3) Cet événement se produisit à Andrinople, appelée depuis la Terre du Mystère.

4) *Béyân Persan*, Unité III, porte 4.

ment primaire à l'enseignement secondaire et de celui-ci à l'enseignement supérieur. Ce qu'exprime ce hadis de Mohammed, mal compris jusqu'à ce jour : « Les Prophètes c'est moi[1] ».

En vertu de cette conception, les sectateurs de Beha (celui que Dieu doit manifester) doivent émettre la même opinion en ce qui concerne le rôle du Bâb vis-à-vis du nouveau Prophète. Il en est ainsi en principe, mais non en réalité.

En effet, les Béhahis, pleins d'enthousiasme pour Béha, rabaissent — sans s'en douter — la personnalité du Bâb. Moïse, Jésus, Mohammed sont des prophètes complets et c'est la prétention du Bâb d'en être un. J'entends par Prophète complet[2] un personnage venant de Dieu — par quelque processus que ce soit — pour juger « la nation » du Prophète précédent, la rejeter dans le feu de la « négation »[3] ou la faire entrer dans le Paradis de l'assentiment, pour révéler un livre nouveau — qui est une feuille arrachée de l'immense et éternel livre de Dieu[4] — pour établir de nouvelles règles et de nouvelles lois, complétant d'un côté l'œuvre de son prédécesseur, préparant de l'autre celle de Celui qui lui succédera et qui est *celui que Dieu doit manifester*.

Or, si j'ouvre le livre intitulé *Férahed*[5] j'y lis ceci : « Sache ce que croient les *Béhahis*. Ils croient que tous les écrits de Dieu, tous les livres divins qui existent dans le monde, sont d'accord à donner la bonne nouvelle que, à la fin des temps, l'humanité entrera dans l'âge de l'adolescence par le lever, dans le Ciel de l'Ordre de Dieu, de deux Soleils immenses. Alors sera terminé le cycle des vaines imaginations et des erreurs ; alors les ténèbres des différences de religions seront

1) Voir le *Livre des Sept Preuves*.
2) Il est bien entendu que je parle ici uniquement au point de vue Béyani.
3) L'enfer.
4) Nous expliquerons cette conception un peu plus loin.
5) Par Mirza Aboul Fazl Mohammed ibn Mohammed er Riza Goulpaïgani. Cet ouvrage a été composé en réponse aux objections de Mirza Abd ous Salam, Cheikh oul Islam de Tiflis.

anéanties dans ce monde qui désormais s'appuiera sur une Parole Unique, sur une Seule Loi Religieuse; alors s'effaceront les haines implantées dans les cœurs; alors se changeront en amour et en fraternité l'animosité et l'antipathie de toutes les confessions; alors les instruments de guerre se transformeront; en outils d'agriculture ou de commerce; alors les vérités mises en dépôt secret dans les livres se manifesteront : alors les buts originaux cachés dans le sein des « versets » se dévoileront, et les sciences s'élanceront vers le progrès[1]; alors les lumières de la Vraie Conduite en ce monde — qui se nomme chez les Prophètes l'esprit religieux — illumineront le monde entier. Qu'il souffle enfin le zéphyr de la miséricorde! que le nuage de la justice s'étende de tous côtés, qu'il se résolve en une pluie de bienfaits, pluie qui abatte la noire poussière des violences et les tourbillons de la tyrannie!

« Alors « les cieux des religions diverses[2] seront repliés » et le monde prendra un nouvel ornement : les os pourris de la religion retrouveront un nouveau corps, une nouvelle vie. Alors éclatera le vrai sens de cette parole : « TU VOIS UNE « TERRE AUTRE QUE LA TERRE »; alors brillera la signification de ce verset : « ET LA TERRE DEVINT LUMINEUSE DE LA LUMIÈRE DE « SON SEIGNEUR ». Dans la Bible ce jour se nomme *Le Grand Jour*, *Le Jour de Dieu*, et ces deux manifestations sont dites : *Retour d'Élie* et *Manifestation de Dieu*. Dans les Évangiles il s'appelle *Jour du Seigneur*, *Jour des choses invisibles* et il s'agit du retour de saint Jean-Baptiste, et de la deuxième descente de Jésus-Christ. Dans le Qoran on le nomme *Jour de Dieu*, *Jour du salaire*, *Jour du Désespoir*, *Jour de la rencontre*, *Jugement*, *l'Heure*, etc. Dans les « hadis » du Prophète, commentant les versets du Qoran,

1) C'est en effet par la manifestation du Bâb que les Bâbis expliquent le progrès soudain et incroyable des sciences en Europe.

2) D'après les Bâbis les sept cieux signifient les sept grandes religions qui se partagent le globe : Idolâtrie, Bouddhisme, Brahmanisme, Magisme, Judaïsme, Christianisme, Islam.

la première manifestation est celle du Mehdi, la deuxième celle de l'Esprit de Dieu[1]; enfin dans les « hadis » des imams, la première est celle du Qaem, la deuxième est la manifestation Housseïnie ».

Arrêtons-nous donc aux termes des Évangiles qui nous sont plus familiers : Jean-Baptiste n'a jamais été pour nous un Prophète, au sens complet du mot[2] : s'il l'est pour les musulmans, du moins n'est-il pas un porteur de Livre Révélé, un « charé » c'est-à-dire un fondateur de loi religieuse nouvelle. Son titre de « Précurseur » l'assimile-t-il à quelque degré que ce soit à un Prophète? Admettons-le un instant : qui ne voit les différences qu'il y a entre lui et le Christ? D'ailleurs, et le Bâb lui-même l'affirme, ce rôle a été rempli vis-à-vis de lui soit par Seyyèd Kazem Rechti, soit par Cheikh Ahmed Ahçahi[3]. C'est malgré cette affirmation, que les Béhahis ne manquent pas d'assigner ce rang inférieur au Bâb vis-à-vis de Béha. Et j'estime que c'est là une grave erreur de leur part. Une étude plus attentive des textes sacrés leur eût évité une conception dans laquelle le rôle prodigieux de Seyyèd Ali Mohammed est amoindri et rabaissé[4].

Quoi qu'il en soit, nous nous trouvons en présence de trois groupes distincts : les Béyanis qui n'ont pour texte sacré que le Béyan, les Ezélis qui au Béyan adjoignent la production littéraire de Soubh-i-Ezel, et enfin les Béhahis qui considèrent la loi du Bâb comme abrogée par celle de

1) Jésus-Christ.

2) Le Bâb a lui-même écrit un livre sur le Noubouwet-Khass. Qu'il nous suffise pour l'instant d'appeler « prophète » un fondateur de religion, et « voix » un précurseur, un voyant, comme Isaïe ou le Baptiste.

3) *Béyân Persan*, Unité 1, porte 18 et 19.

4) De plus, le passage que nous venons de traduire semble impliquer que Beha Oullah est le dernier Révélateur. Je n'ose affirmer ce point, mes études ayant avant tout porté sur la manifestation même du Bâb. J'ai laissé forcément de côté Soubh-Ezel et Beha Oullah. Mais, si c'est bien là la croyance « Béhahie » elle est en contradiction formelle avec l'enseignement de Seyyèd Ali Mohammed, d'après lequel Dieu nous enverra, dans l'éternité des siècles, « ceux qu'il doit manifester ».

Béha et dont les livres sacrés sont l'Iqan et l'Aqdès, dus à la plume de Mirza Houssein Ali. Ces derniers se donnent le titre de Ahbab, pluriel de Habib.

II

Ces données une fois admises, il nous reste à examiner les deux manuscrits en question.

Le premier celui qui est catalogué sous le n° 1070 n'est autre que le « Béyan » persan.

Il semblerait que cette désignation dût suffire, mais je crois cependant utile de détruire les légendes accréditées à ce sujet par M. le comte de Gobineau.

Il dit en effet, à la page 311 de la 1re édition de ses *Religions et philosophies dans l'Asie centrale* : « Le mot *Biyyan*, une fois employé par le Bâb, lui parut convenir très bien pour désigner la sphère d'idées dans laquelle sa pensée se mouvait, et il le donna dès lors pour titre à tout ce qu'il composa. Il conserva de même dans ses œuvres ultérieures la forme qu'il avait donnée à celle-ci (?). Il y faut remarquer surtout un Biyyan écrit en persan *qui n'est pas le commentaire du premier Biyyan écrit en arabe* (!!!) car il ne cherche nullement à en éclaircir les difficultés (!); c'en est plutôt une reproduction grossie; les développements y sont plus accusés et par cela même les subtilités souvent plus raffinées. Il ne faudrait pas supposer que, parce que la langue dans laquelle ce livre est rédigé est le persan, le texte offre plus de prise à l'intelligence du vulgaire. C'est un persan où il ne paraît presque que des mots arabes choisis parmi les plus relevés et les plus rares, et où se combinent les formes grammaticales des deux langues de manière à exercer singulièrement la sagacité, et, il faut le dire aussi, la patience des lecteurs dévots et confiants (!)......

« Outre les deux Biyyans que je viens de nommer, il y en a encore un troisième, composé également par le 1er *Bâb*. Sans être ni plus difficile ni plus facile à comprendre que les deux

autres, il les résume dans un format relativement court. On trouvera la traduction de ce catéchisme à la fin du volume ».

De tout cela deux choses sont à retenir : l'existence de deux « Bèyâns » — l'un arabe, l'autre persan — et la difficulté qu'il y a, pour un lecteur européen, à se rendre maître du texte.

Et tout d'abord, pourquoi ce titre d'*Explication* (Bèyân) ? Les raisons en sont simples et nous allons essayer de les résumer brièvement ici :

Dieu est savant en toutes choses, avant toutes choses comme après toutes choses, ce qui revient à dire que sa science embrasse le passé, le présent et l'avenir. Ayant créé l'homme et l'Univers à l'aide de ce que les chrétiens ont appelé « le Verbe » et que les Bâbis nomment : le premier Zikr, la Primitive Volonté, la Vérité Mohammédique, le Prophétisme, le Soleil de la Vérité, — il instruit l'humanité par l'intermédiaire de cette première émanation de Sa Volonté. Car il est dit :

J'étais un trésor caché, et il me plut d'être connue : alors j'ai créé l'homme afin qu'il me connût.

On le voit, l'acte de Dieu est : *il me plut d'être connu* ; cet acte est une Création : cette création crée à son tour, qui? l'Univers. Non seulement elle crée l'être qui doit connaître, mais encore — *J'ai créé l'homme afin qu'il me connût* — le moyen de répandre cette connaissance. Et ce moyen quel est-il? Le prophétisme. Est-ce à dire l'incarnation de cette Primitive Volonté, comme le croient les chrétiens qui appellent Jésus fils de Dieu? Non. Est-ce par la révélation, ainsi que l'entend la pure église musulmane, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un messager — Gabriel — chargé de porter à l'apôtre les paroles du Dieu éternel? Non pas : Dieu est trop haut, trop inaccessible, trop incompréhensible pour que nous puissions mêler Son Essence sublime à des rapprochements quelconques avec la matière.

Le procédé est tout autre, et l'explication qui en est donnée

est neuve et originale. L'expression persane, pour dire qu'un miroir reflète les objets qui sont posés devant lui, est : « Aïné nikayet mikouned ez....... » ; nous la conserverons donc en français, elle abrégera cet exposé. La Primitive Volonté — qui participe aux attributs de Dieu[1] — est comparable au soleil. Elle brille de toute la splendeur de la vérité. L'homme — que nous appelons Moïse, Jésus, Mohammed, à tort, car leur personnalité matérielle n'a aucune importance — à l'âme pure, au cœur poli par les exercices nécessaires à éloigner de lui les souillures de la matière, le Prophète en un mot, est placé vis-à-vis de ce soleil comme un miroir « qui raconte » ce qu'il y voit et ce qui y est. Qu'y voit-il? que raconte-t-il? la Vérité, c'est-à-dire la Science Divine. Les parties de son enseignement qui pénètrent dans les cœurs, que sont-elles? des feuilles arrachées au livre de la Science de Dieu, livre unique et éternel. Chapitre de ce livre que les Évangiles : autre chapitre que le Qoran : autre chapitre la production littéraire de Seyyèd Ali Mohammed. Il est donc exact que quand Jésus parle c'est le Verbe — et par conséquent Dieu — qui parle; que quand Mohammed formule c'est le Premier Zikr qui rédige; que quand Seyyèd Ali Mohammed expose, c'est la Primitive Volonté qui explique.

Que sont le Verbe? le Premier Zikr? la Primitive Volonté? une seule et même chose : la première émanation de Dieu. Que sont Jésus, Mohammed, le Bâb? une seule personne, le Prophète. Que sont les Évangiles, le Coran et les hadis, les œuvres de l'apôtre persan? les feuilles d'un seul livre, le livre de Dieu. Pourquoi ces divers chapitres portent-ils des noms différents quoique faisant partie d'un tout unique et indivisible? exactement pour les raisons mêmes pour lesquelles les hommes ont appelé l'un des révélateurs Jésus, l'autre Mohammed, l'autre le Bâb — au lieu de les nommer simplement le Prophète — c'est-à-dire à cause de l'ignorance et de la faiblesse humaines, incapables de péné-

1) Voir le *Livre des Sept Preuves de la Mission du Bâb*. Maisonneuve.

trer le secret de l'Unité d'Essence, de l'Unité de Noms, de l'Unité d'attributs, de l'Unité des œuvres de l'Être Suprême.

La preuve en est en ceci que Mohammed n'a pas seulement produit le Qoran; il existe aussi de lui le recueil des paroles qu'il a prononcées (les hadis). Ce recueil fait-il autorité? Certainement et sa valeur est égale — supérieure même chez les chiites — à celle attribuée au Qoran. Donc, ces « paroles » sont œuvres divines, elles émanent du Premier Zikr, elles font partie intégrante de la Révélation Mohammédique. Dès lors comment faudrait-il s'exprimer au sujet de la production littéraire du prophète arabe? Il faudrait — l'embrassant tout entière d'un seul coup — dire : les feuilles arrachées au livre de Dieu par le Prophète que ses contemporains appelaient Mohammed.

C'est la faiblesse de notre entendement qui nous force à distinguer entre ces deux sortes d'ouvrages et nous conduit aux discussions d'où sortent les schismes.

Donc « Béyan » est le mot qui convient pour désignerun ouvrage quelconque — arabe ou persan, verset ou oraisons jaculatoires, khotbès ou polémique — sortant de la plume du Bâb. Et le mot est admirablement choisi, car il « explique » — ou du moins cherche à expliquer — le processus des manifestations divines précédentes. Il les réunit, les recueille toutes et en fait sortir la notion exacte de l'Unité Divine.

Cependant, s'adressant à des hommes, le Bâb se trouve dans l'obligation de leur parler le langage des hommes : c'est pourquoi, suivant la matière qu'il traite dans chacun de ses écrits, il donne à celui-ci un titre différent. Une encyclopédie, sous prétexte qu'elle est divisée en une infinité d'articles traitant des sujets les plus variés, doit-elle être considérée comme ne formant pas un tout — un bloc? Perdra-t-elle son titre d'encyclopédie? non certes et il en est de même pour le Béyan.

L'exemplaire dont il s'agit ici a été corrigé par une main inconnue avec tout le soin dont les Persans sont capables en

ces matières. Le texte en a été relu, colligé avec le plus grand soin, et les ratures, les surcharges, les renvois aux marges, donnent une idée très nette de la façon dont le copiste et son chef ont agi.

Cependant, à la fin de son travail, le copiste, laissé libre quelques jours, et ayant reçu à copier un fort volume contenant deux ouvrages distincts, s'empressa avec la belle insouciance qui caractérise les gens de ce métier, de copier le second ouvrage à la suite du premier, sans laisser d'intervalle.

Le Béyan se termine en effet, au bas du verso de la page 284, avec cette indication : « Cette copie a été terminée en l'an 1279 pour S. E. le Ministre ».

En haut de la page 285 commence la copie du second texte, ce qui amène cette annotation du maître du copiste : « Il ne restera pas caché aux gens intelligents que ce texte qui est au commencement de cette feuille n'a rien à voir avec le Béyân », et il continue en expliquant que le Béyân et le Nouqié-el-Kaf, reliés en un seul volume, avaient été remis au copiste et que celui-ci les a copiés l'un à la suite de l'autre; ce qui l'incite en terminant à s'écrier : « Tant il y a qu'un croyant au Béyân l'a écrit, mais qu'un autre ouvrage se trouve dans un même volume avec le Béyân : cela est contraire à la justice et à la loyauté. »

Cet annotateur a constaté l'erreur du copiste avant que l'ouvrage ne fût terminé. Le second texte resta donc incomplet dans le manuscrit 1070 et fut recommencé, et cette fois mené à bonne fin, dans ce qui est devenu le manuscrit 1071.

Ce manuscrit n'est pas « l'histoire de la secte des Bâbis », mais bien l'histoire du Bâb. Et il semble, jusques à un certain point, que cette histoire ne soit qu'une incidente, dans la pensée de l'auteur, puisqu'il nous prévient « que le but primordial de son écrit est l'étude de l'Unité et celle des causes premières et des causes finales qui sont la base même de la Religion. »

L'ouvrage débute ainsi :

•

هو الأمنع الأقدس

بسم الله الرحمن الرحيم

Ce début est caractéristique et demanderait un gros volume de commentaires que je n'ai pas l'intention de donner ici aux lecteurs.

Je fournirai simplement quelques explications très brèves qui, s'appuyant sur le titre « Nouqtet el-Kâf », démontreront le synchronisme entre le titre même et le début de l'ouvrage.

Le point est le principe de toutes choses, il est — comme la cellule — dans le développement de toutes choses. La Vérité qui est Une et qui court à travers les mille aspects de ce monde, est donc assimilable à ce point, — la « vérité » c'est-à-dire le Prophétisme, le Verbe, la Vérité Mohammédique.

Le premier signe de ce livre, le premier mot de son titre nous sont dès lors expliqués. Le ه qui suit ce point a un double but : tout d'abord rappeler que le Point a cinq degrés, secondement invoquer le Grand Nom de Dieu qui est هو et que nous retrouvons inscrit immédiatement après le ه.

هو veut dire Lui et la formule :

هو الأمنع الاقدس

qui veut dire Lui est l'inaccessible et le très saint, vient déterminer l'étroite union qui existe entre Dieu et le point, entre le Père et le Fils, entre Dieu et le Verbe. Elle détermine également, d'une façon nette et précise, les premiers attributs de Dieu, qui sont l'inaccessibilité et la sainteté,

c'est-à-dire son action d'être inaccessible à l'être, hors de toute atteinte de la matière et de toute compromission avec elle. Puis, suit la formule musulmane qui donne le nom de Dieu الله et les qualificatifs connus.

Il s'ensuit dès lors que Dieu ne peut être le Créateur du monde visible, ce qui nous est immédiatement confirmé par le titre même de l'ouvrage : Nouqtet el-Kaf. Ce Kaf, l'auteur l'explique, se rapporte à la formule :



Sois et elle fut !

nous confirmant ainsi — ce qui est la véritable théorie bâbie — que c'est le Verbe qui construisit ce monde.

A. Nicolas.

REVUE DE PÉRIODIQUES

JUDAISME BIBLIQUE

Theologisch Tijdschrift (Leiden, Van Doesburgh).

Dr. J. C. Matthes. *Rouw en doodenvereering in Israël.* 1900, p. 97-123, 193-224. — Notre auteur, en s'occupant précédemment, dans la même Revue, de la pureté et de l'impureté religieuses au point de vue israélite, avait aussi parlé du culte des morts, les deux questions se touchant de près, puisque ce culte ne cadrait pas avec le culte exclusif de Jahvé et constituait par suite un cas d'impureté. M. Frey, agrégé à la Faculté de théologie de Dorpat, ayant soutenu une thèse opposée à celle de M. Matthes, dans un travail spécial consacré à la mort et au culte des morts, notre auteur crut devoir reprendre et approfondir davantage cette question, dans la nouvelle étude que nous signalons, en suivant principalement l'ouvrage de son contradicteur. Il commence par l'usage israélite de déchirer les vêtements, en cas de deuil, généralement considéré comme l'expression passionnée de la douleur. Ce point de vue peut apparemment s'appuyer sur quelques exemples bibliques, mais qui doivent être rectifiés par d'autres exemples, où l'on voit que cet usage est plutôt le signe qu'on se sent abandonné de Dieu, soit dans le deuil, soit dans d'autres cas. Un pendant de l'usage mentionné était celui de se vêtir du sac ou habit de deuil, qui symbolisait d'une manière positive ce que l'usage de déchirer les vêtements ne représentait que négativement, qui remplaçait le vêtement ordinaire, qu'on ne pouvait plus mettre, parce qu'on était dans un état d'abandon de Dieu. Le sac était probablement le vêtement primitif des Hébreux et prit un caractère sacré dans la suite. Il était donc tout indiqué pour le culte des morts. M. Matthes croit en outre retrouver ce culte dans les usages suivants : celui de se couvrir le visage et la tête, d'ôter les souliers et de se dépouiller de ses parures, de se couper les cheveux ou de les porter pendants, de se couvrir de poussière et de cendres, de ne pas se laver ni se oindre, de se faire des inci-

sions dans le corps ou de se tatouer. Il pense même que le jeûne se trouvait primitivement en rapport avec le culte des morts. Les traces de repas funèbres et de repas de morts dans l'Ancien Testament, sont pour lui des indices qu'on adorait les morts et qu'on leur offrait des sacrifices à cette occasion. Enfin le chant et la musique qui se faisaient entendre aux services funèbres, impliquaient également, d'après lui, l'adoration ou le culte des morts.

J. J. P. Valeton Jr. *Nehemia*, XIII : 6. 1900, p. 225-226. — M. Valeton croit avec Kosters que, non seulement *Néh.*, XII, 27 ss., mais aussi *Néh.*, XIII, 4-31, doit être placé chronologiquement avant les chapitres IX, X et VIII, ces derniers se suivant dans cet ordre. Mais par suite, il lui semble que la 32e année d'Artaxerxès dont parle *Néh.*, XIII, 6 est une erreur, et qu'il faudrait lire la 22e année. Il pense que 22 fut changé en 32, parce que le récit en question se trouve par erreur à la fin du livre, au lieu d'être à sa place naturelle.

M. Th. Houtsma. *De Hebreeuwsche Sirach-Text*. 1900, p. 329-354. — Cet article a principalement pour but de soutenir le point de vue de E. König, qui a défendu, dans un travail spécial, la cause de l'originalité des fragments du texte hébreu de l'*Ecclésiastique* découverts jusqu'ici, contre ceux qui nient cette originalité et prétendent que ces fragments proviennent d'une retraduction du livre en question, faite au moyen âge, de la Bible syriaque en hébreu talmudique. L'auteur montre toutefois que les arguments mis en avant par M. König sont loin d'être tous également probants et qu'il faut faire d'autres études soigneuses pour résoudre, d'une manière satisfaisante, ce problème tant agité ces derniers temps.

Th. W. Juynboll. *De Leviet in Richteren XVII-XVIII*. 1900, p. 355-361. — L'auteur propose ici une nouvelle solution du problème littéraire que présentent les deux chapitres en question du livre des Juges et qui a déjà souvent occupé la critique biblique. D'après lui, il faut distinguer entre un récit primitif, où il n'est nullement question d'un Lévite, et un autre récit, combiné plus tard avec lui et où un Lévite de Bethléhem joue un grand rôle. Les parties principales de ce récit postérieur seraient *Jug.*, XVII, 7-XVIII, 1, puis XVIII, 3-4, 15 et 18-20.

Dr. J. C. Matthes. *De doodenvereering bij Israël*. 1901, p. 320-349. — Cette étude est au fond un complément de celle du même auteur mentionnée plus haut sous un titre un peu différent. Le but en est également d'établir l'existence réelle du culte des morts au sein du peuple hébreu. M. Grüneisen ayant exposé, dans un ouvrage paru en 1900, un point de vue opposé à celui de M. Matthes, celui-ci a surtout réfuté les arguments du nouveau contradicteur. Ce dernier, pour mieux défendre sa cause, a recours à la thèse radicale, que les Israélites n'ont pas cru à la survivance des morts, ce qui aurait naturellement rendu impossible le culte de ceux-ci. M. Matthes tâche de redresser cette erreur et d'autres du même genre.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
(Giessen, Ricker).

Charles Torrey. *Die Briefe 2 Makk. I, 1-II, 18*. 1900, p. 224-242. — Notre auteur, considérant comme manqués tous les essais faits pour expliquer le texte en question, propose une nouvelle explication. Dans ce but, il rattache tout d'abord I, 10 à la seconde lettre renfermée dans ce morceau, et non à la première, comme on a souvent fait. Il soutient ensuite que les deux lettres datent de 124 avant J.-C. et ont pour but d'engager les Juifs égyptiens à célébrer de nouveau la fête de la Dédicace, déjà antérieurement connue et célébrée; que ces lettres ne font pas allusion à Antiochus Epiphane et à Judas Maccabée, mais à des circonstances du règne d'Antiochus Sidètès; qu'elles proviennent de deux auteurs différents, et non du rédacteur de notre livre; qu'elles furent peut-être écrites en hébreu et que cet auteur les a traduites en grec; enfin qu'elles ne proviennent sans doute pas d'un faussaire.

D. Max Löhr. *Alexandrinus und Sinaiticus zum Buche Tobit*. 1900, p. 243-263. — Dans cet article, l'auteur cherche à prouver, contre M. Nestle, que, des deux versions en question, la première offre un texte plus ancien et en somme meilleur que la seconde.

Eberhard Baumann. *Die Verwendbarkeit der Peschita zum Buche Ijob für die Textkritik*. 1900, p. 264-307. — Cet article est la fin d'une série d'autres déjà signalés dans cette Revue (t. XXXIX, p. 503, et XLI, p. 280). L'auteur y est amené à la conclusion que la version en question doit être prise en sérieuse considération pour la critique du texte massorétique de la Bible hébraïque.

Bernh. Luther. *Die israelitischen Stämme*. 1901, p. 1-76. — Notre auteur commence par jeter quelque lumière sur les subdivisions des tribus, c'est-à-dire sur les familles et les clans, qui jouèrent le rôle principal, tant que les Hébreux étaient des nomades, tandis que les tribus ne gagnèrent leur importance qu'avec les temps historiques et furent alors surtout des grandeurs territoriales, à la suite de l'établissement des Israélites en Palestine, qui ne s'opéra que successivement. Les envahisseurs adoptèrent, avec la culture des indigènes, les noms de leurs villes et des différentes régions du pays. Les noms de celles-ci servirent alors à désigner les tribus israélites, qui étaient d'abord au nombre de dix, Juda n'étant mis en rapport avec Israël que par David. Dès lors, Israël et Juda, les deux principales parties de la nation hébraïque, furent sans doute considérés comme des frères. Juda ne devint un fils d'Israël qu'après le schisme, où celui-là perdit en importance et fut même momentanément le vassal du royaume d'Israël. Les douze tribus figurent pour la première fois dans *Gen.*, XLIX et sont un produit tout artificiel. Ce chiffre, emprunté aux douze mois de l'année, est en connexion avec la division territoriale introduite par Salomon (I *Rois*, IV). La généalogie de ces tribus, de date récente, eut pour point de départ Abraham, Isaac et Jacob, le premier passant pour le père d'Israël à Hébron, le second à Beerschéba et le troisième à Béthel. On concilia

ces vues différentes, en unissant les trois patriarches par un lien de famille. Cette combinaison ayant été faite dans la région éphraïmite, Jacob devint le père direct de toutes les tribus israélites. Figurant d'abord dans la source jahviste du Pentateuque, elle ne remonte pas au delà du IXe siècle. Il est erroné de penser que ces tribus furent d'abord représentées par les femmes des patriarches, que leur mariage signifiait l'union de deux tribus, la plus faible étant figurée par la femme et la plus forte par le mari, ou la plus illustre par une femme légitime et les autres par des concubines. Les femmes sont tout simplement nécessaires dans nos généalogies, parce que sans elles il n'y aurait pas de fils. Les tribus israélites furent toujours considérées comme des fils de Jacob. Finalement l'auteur examine encore spécialement les noms de Jacob et d'Israël, pour établir que Jacob était primitivement le nom d'un dieu cananéen, qui fut en lutte avec un autre dieu, sans doute celui d'un clan israélite. De là le récit de la Genèse où Jacob lutte avec Dieu. Isaac, de même, était sans doute primitivement une divinité. Quant à Israël, c'est un héros éponyme dénué de tout trait personnel, qui fut identifié avec Jacob, devenu lui-même un simple héros, sous l'influence du monothéisme israélite.

Paul Volz. *Die Handauflegung beim Opfer*. 1901, p. 93-100. — D'après notre auteur, l'usage israélite, de poser la main sur la tête d'une victime expiatoire, signifiait la transmission du péché, de l'impureté et de la malédiction sur cette victime. A la question, comment alors ces victimes pouvaient être offertes à Jahvé, il répond que, primitivement, ces victimes ne furent pas offertes à Jahvé, mais à des démons. Et comme à d'autres victimes on imposait également la main, il pense que c'était une simple imitation machinale de l'usage concernant les victimes expiatoires.

Stade. *Die Kesselwagen des salomonischen Tempels I. Kön. 7, 27-39*. 1901, p. 145-190. — M. Stade, dans son Histoire du peuple d'Israël, s'est laissé guider par des modèles assyriens et égyptiens pour reconstruire les bassins mobiles dont parle le texte mentionné de I *Rois*. Bien que d'autres savants l'aient suivi dans cette voie, il croit devoir reconnaître maintenant qu'il s'est trompé à ce sujet et que deux bassins de ce genre découverts récemment dans l'île de Chypre peuvent aider à corriger son erreur, ainsi qu'à mieux éclaircir le passage biblique en question. Celui-ci doit être considéré comme une compilation de deux textes différents, se rapportant au même objet. C'est ce que notre savant cherche à démontrer, en soumettant le passage à un nouvel examen fort minutieux.

K. Budde. *Die ursprüngliche Bedeutung der Lade Jahve's*. 1901, p. 193-197. M. Budde, reproduisant partiellement un article plus ancien, paru en anglais, cherche à établir, contrairement à l'opinion de M. Meinhold, que l'arche de Jahvé était un coffre et non un trône, comme le soutient ce dernier.

William R. Arnold. *The Composition of Nahum 1-2 : 3*. 1901, p. 225-265. L'auteur critique d'abord les essais faits par MM. Bickell et Gunkel pour expliquer le texte dont il s'agit et où ils ont voulu trouver un poème alphabétique

altéré par les copistes. Il reconnaît qu'il y a des traces évidentes d'un tel poème. Mais d'après lui, elles ne proviennent pas du prophète Nahum. Il pense qu'un rédacteur postérieur, ne trouvant pas le commencement du livre de ce prophète vraiment satisfaisant, y ajouta comme introduction des parties d'un poème alphabétique et d'autres réminiscences, mais de mémoire et sans se douter du caractère alphabétique de la plupart de ces additions. Il se livre à une étude très détaillée de la matière pour justifier ce point de vue.

Stade. *König Joram von Juda und der Text von 2 Kön. 8, 21-24.* 1901, p. 337-340. — Ces quelques pages ont pour but de jeter une nouvelle lumière sur ce texte et sur la fin du roi en question.

H. Holzinger. *Der Schaubrottisch des Titusbogens.* 1901, p. 341-342. — M. Holzinger propose ici un nouveau plan pour la reconstruction de la table des pains de proposition.

Theologische Studien und Kritiken (Gotha, Perthes).

Julius Ley. *Charakteristik der drei Freunde Hiobs und der Wandlungen in Hiobs religiösen Anschauungen.* 1900, p. 331-363. — Notre auteur, croyant au caractère dramatique du livre de Job, cherche à en fournir la preuve, en donnant d'abord une caractéristique des trois amis de Job, Eliphaz, Bildad et Tsophar. Il s'applique à montrer que chacun d'eux apparaît, dans ses discours, comme une personnalité distincte et bien marquée. Puis il s'efforce de mettre en relief le drame de la vie intérieure de Job, aiguisé par les accusations différentes et successives dirigées contre lui : d'abord soumission résignée à la volonté de Dieu ; puis révolte de plus en plus ouverte contre son sort, en face des accusations injustes de ses amis, qu'il combat sans se lasser ; enfin point culminant et triomphe du martyr, au chapitre XIX, lui permettant de revenir à des considérations finales plus calmes. M. Ley croit même pouvoir saisir et indiquer, entre ces grandes lignes, toutes sortes de nuances intermédiaires.

V. Ryssel. *Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft.* 1900, p. 363-403, 505-541 ; 1901, p. 75-109, 269-294, 547-592. — Notre auteur, qui, dans la Bible de Kautzsch, a fourni entre autres la traduction de l'Ecclésiastique et qui y a déjà pris en considération les fragments du texte hébreu de ce livre découverts alors, offre dans ces articles multiples et étendus, qui auront une suite, une étude approfondie des autres fragments de ce texte découverts depuis : à la fois une traduction et un commentaire. Dans celui-ci, M. Ryssel compare sans cesse la version des Septante, celle de la Peschita et le texte hébreu. La suite et la fin de ces belles études, renfermant les conclusions de l'auteur, ne pourront être prises en considération que plus tard.

Ludwig Couard. *Die Behandlung und Lösung des Problems der Theodicee in den Psalmen 37, 49 und 73.* 1901, p. 110-124. — D'après M. Couard, ces trois Psaumes répondent au besoin de savoir comment le Dieu juste et saint peut to-

lérer que l'impie soit si souvent heureux sur la terre, tandis que l'homme pieux est fréquemment malheureux. Il pense que chacun des trois aboutit à une solution différente. Le Psaume 37 s'en tient encore au point de vue des anciens prophètes, qui croyaient à une rémunération parfaite des actions humaines dans ce monde. Le Psaume 49, au contraire, date d'une époque postérieure, où cette conviction traditionnelle était déjà ébranlée et où l'on avait reconnu que la justice divine ne se manifestait pas avant tout dans les récompenses des justes et les châtiments des méchants durant leur vie. Aussi le psalmiste se demande-t-il surtout pourquoi les justes et les méchants sont également voués à la mort. Et la solution à laquelle il arrive, c'est que ces derniers reçoivent le châtiment mérité dans le *scheol*, par l'anéantissement, tandis que les justes sont préservés de ce sort, ce qui implique un commencement d'espérance de la vie éternelle. Enfin le Psaume 73 marque un nouveau progrès : s'il admet aussi l'anéantissement final des méchants et la vie éternelle des justes, il fait en outre ressortir que la communion avec Dieu est, déjà sur la terre, le meilleur partage de ceux-ci et que ce sera également leur suprême félicité dans la vie future. Nous avons donc ici un point de vue qui dépasse tout l'Ancien Testament et se rapproche du point de vue chrétien.

Lic. Dr. Boehmer. *Die prophetische Heilspredigt Ezechiels*. 1901, p. 171-228. — M. Boehmer part de l'idée que le prophète Ézéchiel est l'un de ceux que les exégètes ont le moins bien compris ou le plus méconnu. Son étude doit réparer ce tort. Il cherche à mettre en relief le rôle que le prophète avait à jouer avant et après la ruine de Jérusalem, et la manière dont il s'en est acquitté. Dans ce but, il examine successivement toutes les parties de notre livre, tâchant de saisir et de montrer les motifs qui ont guidé le prophète dans la rédaction de son écrit, ainsi que la valeur de l'ensemble, comme des détails de ses prophéties.

Margarete Plath. *Zum Buch Tobit*. 1901, p. 377-414. — Dans la première partie de cette étude, l'auteur analyse le livre de Tobie et aboutit à la conclusion qu'il n'est pas une œuvre de compilation, mais un récit bien suivi d'un bout à l'autre. D'après lui, ce livre, composé sans doute environ 200 ans avant notre ère, est trop artistique pour être simplement emprunté à la tradition populaire. Dans la seconde partie de son travail, il s'occupe de la provenance du fond de notre livre. Il déclare que celui-ci n'est pas de la pure histoire ni un simple produit de l'imagination, que l'auteur en aura puisé les éléments essentiels dans la tradition, mais les aura retravaillés, développés et arrangés librement. Il s'applique à reconstituer ces éléments primitifs de la « fable », en recourant à d'autres récits semblables répandus en Orient et en Occident. Cette comparaison l'amène à la conclusion que tous proviennent d'un type unique.

J. Meinhold. *Die Lade Jahves*. 1901, p. 593-617. — Cet article est une réponse à celui de M. Budde cité plus haut, touchant l'arche de Jahvé. L'auteur y défend son point de vue avec de nouveaux arguments et tend à prouver

surtout que cette arche pouvait être un trône du Dieu d'Israël, tout en étant un coffre.

Julius Ley. *Zur Erklärung der Bedeutung des Knechtes Jahve in den sogenannten Ebed-Jahve-Liedern.* 1901, p. 659-669. — M. Budde ayant soutenu, dans un opuscule paru en 1900, l'opinion déjà souvent émise, que le Serviteur de Jahvé qui figure dans une série de textes du Second Esaïe est Israël, et que ce sont les païens qui parlent dans *Esaïe*, LIII, notre auteur défend contre lui le point de vue opposé, prétendant que l'expression en question désigne un individu et que les païens ne sauraient être le sujet parlant dans le chapitre cité.

Revue biblique internationale (Paris, Victor Lecoffre).

Albert Condamin. *Etudes sur l'Ecclésiaste.* 1900, p. 30-44, 354-377. — Ces études s'occupent surtout de la question d'authenticité de notre livre. Elles examinent successivement à ce sujet la tradition, le témoignage de l'écrit lui-même, les allusions, le ton et la langue de l'écrivain, enfin la date de composition du livre. L'auteur arrive à la conclusion que celui-ci fut composé vers 200 avant J.-C. et que c'est par pure fiction que le contenu en est mis dans la bouche de Salomon.

J. Touzard. *Nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique.* 1900, p. 45-62, 525-563. — Il s'agit ici des fragments découverts depuis 1896. Notre auteur raconte comment furent faites ces découvertes, à quelles études elles ont donné lieu, quelles discussions se sont élevées à ce sujet, dont la plus importante est celle relative à l'originalité des dits fragments, admise par beaucoup de savants, contestée par plusieurs autres. Il arrive à la conclusion qu'il faut encore un long travail de critique textuelle, pour qu'on puisse se prononcer en pleine connaissance de cause sur ces problèmes.

M. J. Lagrange. *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain.* 1900, p. 63-86, 273-287, 443-449. — Dans ces articles, l'auteur fournit une étude critique à la fois des textes bibliques qui se rapportent au sujet et des questions topographiques qui y ont trait. Il pense que, s'il reste encore à ce sujet bien des points obscurs, il a pourtant établi que les Israélites ont suivi le fond de l'Araba, pour ne remonter sur les plateaux de l'Orient qu'au sud de la mer Morte.

M. J. Lagrange. *Débora.* 1900, p. 200-225. — Dans cet article, sont d'abord exposées les différentes opinions qui ont été émises par la critique moderne sur le récit en prose de *Juges*, IV, et sur le cantique du chapitre suivant. Ces deux morceaux sont ensuite soumis à une étude critique ayant pour but de lever les difficultés qu'ils présentent. Puis vient une nouvelle traduction du cantique de Débora.

Albert Condamin. *L'unité d'Abdias.* 1900, p. 261-268. — Notre auteur cherche à défendre l'unité du petit écrit d'Abdias contre les critiques modernes qui la nient, en mettant surtout en avant des arguments tirés du rythme, de la struc-

ture et de la disposition des strophes de cette prophétie. Il soutient en outre que celle-ci est plus ancienne que le texte parallèle du livre de Jérémie.

Hubert Grimme. *Mètres et strophes dans les fragments du manuscrit parchemin ou A du Siracide.* 1900, p. 400-413; 1901, p. 55-65, 260-267, 423-435 — Cet article doit contribuer à élucider le problème si complexe et si controversé touchant les fragments hébreux de l'Ecclésiastique, en y appliquant les règles de la métrique. On cherche à y constater les différents mètres qui se rencontrent dans ces fragments, et à saisir la forme strophique dont le Siracide a coutume de se servir.

Nivard Schloegl. *Études métriques et critiques sur le livre des Proverbes,* 1900, p. 518-524. — Cet article renferme le premier chapitre du livre des *Proverbes* mis en strophes et accompagné de notes critiques.

L. Hackspill. *Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament.* 1900, p. 564-577; 1901, p. 200-215, 377-384. — Ces études, qui auront une suite, doivent être signalées ici, parce qu'elles ne reproduisent pas seulement les conceptions juives du temps de Jésus et des apôtres, mais en exposent aussi les origines reculées dans l'Ancien Testament. Les articles parus jusqu'ici s'occupent de l'idée de Dieu et des êtres intermédiaires : la Sagesse, le Logos.

Albert Condamin. *Le prétendu « fil à plomb » dans la vision d'Amos.* 1900, p. 586-594. — L'auteur part de l'idée que le passage du prophète Amos, vii, 1-9, n'a reçu une interprétation satisfaisante ni dans la version de Jérôme ni dans les ouvrages des exégètes modernes. Il soutient que l'interprétation qui introduit dans le texte d'Amos un niveau ou un fil à plomb, force le sens des mots et offre, comme symbole du châtiment, une image vague et inintelligible. C'est ce qu'il tâche de prouver par une étude exégétique du passage en question.

G. Marmier. *La campagne de Sisera contre Baraq.* 1900, p. 594-599. — Cet article veut apporter quelques corrections, surtout géographiques, à l'étude mentionnée plus haut sur le cantique de Débora et le texte prosaïque parallèle.

A. Van Hoonacker. *Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'exil de Babylone.* 1901, p. 5-26, 175-199. — Ces notes ont pour principal but de défendre, par de nouveaux arguments, l'opinion soutenue précédemment, par notre auteur, que Néhémie eut à remplir une mission en Palestine avant Esdras. Elles sont surtout dirigées contre M. Nikel, qui, dans une étude récente, s'est prononcé en faveur de l'opinion inverse et traditionnelle.

Albert Condamin. *Les chants lyriques des prophètes : strophes et chœurs.* 1901, p. 352-376. — Tous les critiques reconnaissant aujourd'hui des strophes dans les écrits des prophètes, sans être d'accord sur la forme et la combinaison de ces strophes, notre auteur essaye de formuler les lois de cette poésie. Suivant lui, le système de chant choral découvert dans les psaumes par le P. Zenner, se trouve exactement le même dans les poèmes des prophètes. C'est ce

qu'il tâche de démontrer, en étudiant, à ce point de vue, les principaux morceaux du livre d'Amos, ainsi qu'une série de chapitres du livre d'Ésaïe.

F. Prat. *Le nom divin est-il intensif en hébreu*? 1901, p. 497-511. — Notre auteur cherche à rectifier cet aphorisme de Gesenius : Une chose est dite de Dieu, quand elle est éminente en son genre, aphorisme que beaucoup de savants répètent comme un axiome, sans pourtant s'accorder sur l'explication. Après avoir examiné nombre d'expressions de cette catégorie, il arrive aux conclusions suivantes : 1) il n'y a pas dans l'Écriture un seul exemple certain où le nom divin fasse fonction d'augmentatif ou de superlatif ; 2) il peut se faire néanmoins que l'addition d'un nom divin élève un objet à son plus haut degré, mais l'excellence de ces objets tient à la nature et non à l'adjonction d'une épithète divine ; 3) le nom divin modifiant un autre nom à l'état construit n'équivalant pas à une épithète, c'est toujours un génitif, ordinairement possessif, quelquefois objectif ; 4) les montagnes de Dieu, par exemple, sont donc celles où se manifeste l'activité providentielle du créateur, sans être aidée ni contrariée par l'action de l'homme.

M. J. Lagrange. *L'inscription de Mésa*. 1901, p. 522-545. — Cet article renferme un nouveau texte critique de l'inscription en question, une traduction de ce texte, des notes explicatives sur le même sujet, ainsi que sur II *Rois*, 3, enfin des conclusions historiques, devant éclaircir les faits dont il s'agit et corriger en partie les vues de M. Stade sur ces mêmes faits.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Leipzig, Reisland).

Arthur Hirscht. *Textkritische Untersuchungen über das Buch Amos*. 1901, p. 11-73. — Le but de cette étude est de comparer le texte hébreu du livre d'Amos avec les plus anciennes traductions du même livre, pour déterminer la valeur de ces dernières en vue de corriger les passages corrompus de l'original. L'auteur commence par donner une caractéristique de ces versions : Septuaginta, Itala, traductions arabe, copte, éthiopienne, Aquila, Symmachus, Théodotion, Targum, Peschita, Vulgata. Cette caractéristique est suivie d'un commentaire du livre d'Amos, mais où ne sont pris en considération que les points principaux, qui rentrent dans le cadre de cette étude.

Dr. Karl Lincke. *Die Entstehung des Judenthums*. 1901, p. 481-504. — Cet article est une esquisse du développement religieux du royaume d'Ephraïm, jusqu'à sa ruine, et de Juda, depuis l'origine de la royauté jusqu'à Esdras. Il tend à montrer que le premier était spirituellement supérieur au second, tandis que celui-ci a, dès les anciens temps et non seulement depuis Esdras, les qualités et les vices du judaïsme postérieur : une grande supériorité intellectuelle, doublée d'une énergie qui a fort peu d'égards pour les autres. D'un côté, il y aurait un principe religieux et éthique progressif, de l'autre, un sacerdoce intolérant, avec un dogme stérile et une loi étroite.

Schweizerische theologische Zeitschrift (Zurich, Frick).

Fr. Stettler. *Ueber, Hiob 19, 25-27*. 1901, p. 230-245. — L'auteur trouve dans ce texte une prophétie de la résurrection du Messie, l'espérance de la vie éternelle partagée par Job, enfin la justification de celui-ci dans cette vie par une manifestation divine. Il cherche à établir tout cela exégétiquement. Dans la dernière partie de son travail, sont tirées des conclusions pratiques touchant la foi chrétienne et le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne, Georges Bridel).

C. Bruston. *Le cantique de Débora*. 1901, p. 144-172. — M. Bruston est convaincu que ce magnifique chant de victoire renferme encore de nombreuses obscurités malgré tous les commentaires dont il a été l'objet. Dans son étude, il veut donc essayer d'éclaircir, au moins en partie, ces obscurités.

James Barrelet. *Le serviteur de l'Éternel d'après des travaux récents*. 1901, p. 236-255. — Cette étude ne veut pas être un travail de fond sur la notion du serviteur de l'Éternel dans le Deutéro-Esaïe, mais une simple orientation sur les principaux courants d'idées qui se partagent à ce sujet le monde théologique. L'auteur passe donc en revue les opinions les plus marquantes émises sur ce point, depuis le milieu du dernier siècle jusqu'à ce jour, pour donner la préférence à celle de Delitzsch, qui a vu, dans la notion en question, une pyramide, dont la base est Israël et le sommet Jésus-Christ.

C. Piepenbring.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ernest Crawley. — **The Mystic Rose. A study of primitive marriage.** — London, Macmillan and Co, 1902, 1 vol. 8° de 492 pp., avec index. Prix : 12 sh.

Le livre de M. C. est une très importante contribution à la connaissance des croyances et des institutions des peuples à demi civilisés. Les théories qui s'y trouvent énoncées étaient sans doute connues en partie par deux articles publiés jadis par l'auteur, l'un dans le *Journal of the Anthropological Institute* (1895), l'autre dans *Folk-Lore* (1895). Dans son livre actuel M. C. a repris ses théories pour les préciser, les développer et les justifier à l'aide d'un plus grand nombre de faits. La première critique à faire porte sur le classement de ces faits : l'auteur les a recueillis et juxtaposés sans bien savoir les coordonner ; il n'a pas su choisir les plus caractéristiques, pour rejeter ceux qui ne présentaient qu'un intérêt secondaire; et, ce qui est plus grave, il les a empruntés indifféremment à ces ouvrages de compilation comme à des publications de premier ordre. Nous ne dirons rien du procédé qui consiste à extraire des documents d'un livre de première main, et à les résumer, en faisant abstraction du milieu social par lequel les faits se conditionnent : M. C. a en effet adopté de parti pris la méthode des anthropologistes anglais ; il a suivi en ceci plus fidèlement Sydney Hartland que Frazer auquel *The Mystic Rose* est dédié.

M. Frazer en effet ne craint point les citations longues et textuelles, et, surtout, la masse des documents ne lui fait point perdre de vue le fil qui doit le guider parmi eux ; au lieu que M. C. a manifestement perdu pied : d'où des répétitions, des longueurs et une confusion parfois fatigante ; la lecture du livre est certainement ardue. L'auteur

n'a pas su mettre suffisamment en lumière le lien interne qui reliait les documents les uns aux autres ; peut-être ne l'a-t-il pas aperçu bien nettement lui-même, puisque le développement de l'idée fondamentale n'avance pas progressivement mais par sauts brusques en avant suivis de retours en arrière. En sorte qu'avec une méthode plus rigoureuse l'ouvrage aurait pu être allégé d'un tiers.

Quelques mots encore à propos du titre et du sous-titre. Ce titre de *The Mystic Rose* est manifestement une imitation du titre adopté par Frazer (*The Golden Bough*) mais il ne s'explique pas aussi bien. Car il ne s'agit nulle part dans le livre de M. C. de la Rose Mystique, tout au moins en adoptant le sens que l'auteur donne à cette expression poétique à la p. 485, où il termine un très court paragraphe relatif aux divinités du mariage, par une allusion à la Vierge Marie. Mais ce même titre s'expliquerait mieux au cas où on l'interpréterait autrement ; dans l'antiquité et même de nos jours l'expression de Rose Mystique désigne souvent l'organe sexuel féminin ; or c'est bien de la vie sexuelle des demi-civilisés qu'il est question dans ce livre. Si M. C. y parle de mariage, c'est comme d'un phénomène basé uniquement sur telles conceptions relatives à la vie des sexes ; et l'explication des cérémonies du mariage y tient tont juste la même place, logiquement, que l'explication de l'endogamie, de la couvade ou du tabou de la belle-mère. C'est dire que le sous-titre n'est pas bien choisi non plus.

Ces quelques défauts n'empêchent point le « Mystic Rose » d'être un ouvrage de premier ordre, tant pour la quantité et l'intérêt des documents réunis que pour l'originalité les solutions proposées. M. C. a cherché à donner une réponse satisfaisante aux questions suivantes (pp. 2-3) :

1) Pourquoi, conformément à un usage très général, les maris et les femmes, les frères et les sœurs etc. doivent-ils s'éviter réciproquement de diverses manières, et notamment, ne pas manger ensemble?

2) Pourquoi des couples amis doivent-ils aussi, comme c'est fréquemment le cas, s'éviter avec soin?

3) Pourquoi, en outre, ce même genre de barrière s'élève-t-il entre les hommes d'une part et les femmes de l'autre?

4) Pourquoi, ainsi que le veut un usage répandu, le fiancé doit-il s'emparer de sa fiancée par la violence (mariage par enlèvement)?

5) Pourquoi le fiancé et la fiancée sont-ils, au Bengale, d'abord mariés à des arbres?

6) Pourquoi la fiancée, à Argos, portait-elle une barbe alors qu'elle

se trouvait dans la chambre nuptiale, et pourquoi à Kos habillait-on le fiancé de vêtements de femme?

7) Pourquoi, conformément à une coutume des plus répandues un homme et sa belle-mère doivent-ils s'éviter l'un l'autre au point d'avoir à se cacher la figure et d'éprouver un sentiment de honte quand ils se trouvent en présence l'un de l'autre?

8) Enfin pourquoi, ainsi qu'il est dit des Tibarenoi chez les auteurs grecs, et du roi de Torelore dans la *Geste d'Aucassin et de Nicolette*, le mari prend-il le lit quand sa femme va accoucher ou vient d'accoucher?

Les réponses à ces questions, dit l'auteur, ne se trouveront que si l'on examine les croyances religieuses des non-civilisés, la religion étant chez ces peuples le substratum de la vie individuelle et sociale; et parmi ces croyances, les plus importantes sont celles qui se rapportent à la vie sexuelle. Les individus d'un sexe sont dangereux pour ceux de l'autre : il faut donc réglementer leurs actes à l'aide de tabous; car le tabou est à la fois une règle et une armure; il s'applique à tout ce qui est anormal, inconnu, nouveau, à tout ce qui est différent : tout être, par cela seul qu'il est différent des autres êtres, est pour eux potentiellement dangereux et lui-même a tout à redouter d'autrui.

Jusque-là M. C. suit J. G. Frazer dont il reprend et développe les idées (cf. au surplus l'article *Tabou*, de L. Marillier, dans la *Grande Encyclopédie*). Le chapitre III ne traite que des tabous sexuels; il n'est d'ailleurs qu'un développement, parfois à l'aide des mêmes documents, de la fin du chapitre II. Puis (ch. V) vient une étude sur les notions de contact, de contagion, de transmissibilité des propriétés, par la commensalité par exemple (ch. VII). Avec les chapitres VIII et IX nous revenons aux relations sexuelles, et M. C. reprend la question du danger du contact. Les idées sur le contact, dit-il (ch. V) sont à la base de toutes les conceptions sur les relations humaines. Il est l'expression de la joie, de l'amitié, de l'amour (shakehands, baiser; frottement du nez, tapes sur l'épaule etc.); de même là où il n'y a ni harmonie, ni amitié, ni amour, on redoute le contact (malades, étrangers, ennemis etc.) de même qu'au point de vue physiologique, nos différents sens ne sont que les transformations du sens primaire, celui du toucher, de même au point de vue psychologique, ce sont les opinions sur le contact qui sont à la base de la vie sociale : de par leur nature même, elles sont *primitives*. A ces croyances correspond un tabou primaire, le plus important de tous, celui qui interdit de toucher, d'entrer en contact avec quelqu'un

ou quelque chose. Si on attache un sens au contact, c'est par suite de la croyance à la transmissibilité des propriétés (naturelles, humaines, spirituelles) et cette notion de la contagion est une des principales de la philosophie des demi-civilisés. M. C. étudie les différentes formes de contagion et montre que c'est à les éviter que servent les tabous. Or le tabou qui interdit le contact entre deux être humains et les met en état de « personal isolation » est très caractérisé chez les Narrinyeri de l'Australie du Sud qui le nomment *ngia ngiampe*; ceux qui y sont soumis ne peuvent se toucher, s'approcher l'un de l'autre, se parler etc. M. C. adopte donc ce mot (p. 238) parce que, dit-il, on retrouve cette même conception chez un grand nombre de peuples et parce qu'elle est caractéristique et précise : c'est ainsi que c'est en état de *ngia ngiampe* (p. 391) que se trouvent l'homme et la femme qu'a unis une cérémonie spéciale; ils sont à la fois destinés à vivre en état d'union psychique et sociale — tout comme deux Narrinyeris sont par l'échange du cordon ombilical unis pour la vie — et en même temps des restrictions spéciales, des tabous, les séparent. De sorte qu'en dernière analyse les croyances sous-jacentes du mariage et des cérémonies qui l'accompagnent se ramèneraient à la notion de la transmissibilité des propriétés et à la signification religieuse du contact. De tous les contacts, c'est le contact sexuel qui est le plus dangereux étant donné que la femme est un être impur et faible qui peut transmettre à l'homme son impureté (alors l'homme est impropre aux cérémonies religieuses) et sa débilité (en ce cas l'homme est impropre au travail (chasse, pêche, guerre etc.) c'est le tabou qui s'oppose à un contact trop fréquent et trop prolongé des deux sexes; en sorte qu'il est et a été un adjuvant de la nature (cf. pp. 213-215).

Dans la deuxième partie de son livre (chapitres X-XIV) M. C. passe en revue les différents moyens employés pour briser le tabou. Il est en effet de toute nécessité que les hommes et les femmes puissent avoir des relations mondaines et sexuelles. D'une part on emploie des moyens de protections matérielle (barrière, voile etc.); ou bien on s'identifie l'un à l'autre par l'inoculation, par le repas en commun etc. Pour l'union sexuelle notamment il faut user de précautions préalables nombreuses et minutieuses. Et c'est ici, au chapitre XIV, qu'on voit apparaître la première grande théorie de M. C.

Pour lui, le mariage est chez les demi-civilisés un acte individuel et non pas, comme on l'a dit jusqu'ici, un acte social. Toutes les cérémonies du mariage sont, dit-il, uniquement destinées à écarter ou à

briser (*to remove*) le tabou qui s'élève entre deux êtres dangereux l'un pour l'autre parce que nouveaux l'un pour l'autre et de sexe différent. Si le contact avait lieu sans l'accomplissement préalable de ces cérémonies, il se produirait toute une série de malheurs (impureté, débilité, impuissance, maladie, mort). On neutralise le danger de contagion : par des purifications, en faisant la cérémonie de nuit, en cachant l'un à l'autre les fiancés (soit en les enfermant, ou en les revêtant de voiles, ou en leur substituant de faux fiancés), en les mariant à des arbres, en accomplissant la défloration préalable, en simulant un enlèvement ou un viol (explication du mariage par rapt); et on unit les fiancés soit par une double inoculation, ou en les faisant manger ensemble, et dans le même plat, ou d'un même mets (explication du tabou de commensalité.

Enfin les chapitres XV à XVII constituent la troisième partie, celle des tabous secondaires. M. C. y étudie le tabou de la belle-mère (qu'il rapproche du tabou de mari à femme, de celui de frère à sœur, de celui de parents à enfants etc.), les tabous de la naissance (dont la couvade) pour en revenir encore à sa théorie individualistique du mariage et critiquer celles de ses prédécesseurs.

C'est évidemment cette théorie que M. C. regarde comme originale et nouvelle et par laquelle il s'oppose à Mac Lennan comme à Bachofen, à Wilken comme à Robertson Smith et à bien d'autres dont Westermarck. A première vue M. C. semble avoir raison de prétendre que les cérémonies du mariage n'ont pour objectif que d'assurer la vie et la santé (physique et religieuse) des conjoints, et que le mariage n'est point, comme on le pensait, une affiliation à la famille, au clan, à la tribu, une identification du membre nouveau, adjoint par alliance, aux membres anciens qui constituaient le groupe de par leur naissance. Mais, autant l'explication, par le danger du contact, de maints actes de la vie des demi-civilisés est solide, autant l'est peu la conclusion de M. C. qui ne repose que sur le défaut de définitions précises.

L'auteur a commis en effet une confusion regrettable en identifiant deux formes de mariage, l'une qui est ce qu'on peut appeler le mariage libre, l'union libre ou l'union tout court; et l'autre qui est le mariage proprement dit; et, parallèlement, il faut distinguer de même entre les rites d'union et les rites de mariage. L'union n'a rien à voir avec l'organisation sociale, politique et économique; c'est simplement un fait particulier, un événement qui n'intéresse que quelques individus d'un groupement social au point de leur *sécurité* (physico-religieuse) mais non

ce groupement social tout entier au point de vue de sa constitution et de sa durée; c'est sur l'union, événement particulier, individuel, que le livre de M. C. est riche en documents de tous genres; ainsi que sur les rites magiques qui la précèdent, l'accompagnent et la suivent; mais par contre l'auteur a précisément laissé de côté tous les phénomènes qui présentent un caractère social : l'intervention du chef, ou des anciens, ou du prêtre, ou du père de famille officiant comme prêtre, etc. Quant à l'échange des nourritures et des sangs, où M. C. ne voit qu'une double inoculation, comme M. C. n'a pas tenu suffisamment compte des superstitions relatives au sang, ni des expressions même par lesquelles les non-civilisés formulent leur croyance, il est impossible de s'en tenir à l'explication proposée : l'auteur affirme que c'est une inoculation destinée à préserver les individus, mais sans démontrer au préalable la fausseté de l'opinion courante qui y voit un phénomène social, intéressant la communauté formée par tous les individus considérés comme parents. La confusion faite par M. C. entre l'union et le mariage est précisément un bon exemple du danger qu'il y a à examiner les faits indépendamment du milieu auquel ils appartiennent. Quant aux rites qui accompagnent l'union, ce sont des rites de préservation, de purification, de fécondation, de prise de possession du domicile, etc.; ils se retrouvent, à un degré variable, dans le mariage; mais il s'y ajoute ces rites d'agrégation que M. C. a ignorés systématiquement quand il n'a pas tâché de leur donner un sens différent.

Faut-il attribuer cette unilatéralité d'examen de l'auteur à l'influence des théories biologiques de Westermarck, influence à laquelle M. C. s'est laissé soumettre avec plus de force qu'il ne se l'avoue à lui-même? Il se peut; mais le mal eût été moindre si M. C. avait su mieux délimiter et restreindre son sujet, de manière à écrire une monographie complète des opinions et des institutions ayant trait à la sexualité chez les non-civilisés. Même à ce point de vue, l'ouvrage de M. C. est incomplet. Parti de la physiologie, l'auteur aurait dû laisser de côté toute fausse pudeur et tenir compte des documents publiés soit dans les revues ethnographiques et médicales, soit dans la collection des κρυπτάδια; la lecture de quelques-uns seulement d'entre eux lui aurait montré que le problème des rapports sexuels et des tabous sexuels était bien plus complexe qu'il ne le croyait. M. C. s'en est tenu à l'explication psychologique, laissant de côté l'étude physiologique et l'étude sociologique; c'était son droit; mais c'est là précisément ce qui l'a amené à faire du tabou sexuel le pivot de la vie sexuelle, du tabou même, le pivot de la vie sociale.

S'il en était ainsi, la vie sociale serait impossible, même en admettant les explications par le « removal of taboo ». Les tabous propres à un sexe tendent à donner à tous les individus de ce sexe une vie parallèle à celle des individus de l'autre sexe; bien mieux, ces directions d'abord parallèles tendraient ensuite à diverger, car, comme M. C. le remarque (p. 58 par exemple et ailleurs) : les hommes tendent à s'associer entre eux et les femmes entre elles. Et cependant nous voyons qu'il existe et des races et des sociétés. C'est, dit M. C. que si, d'une part, les sexes se repoussent, de l'autre, ils s'attirent parce que, chez l'être humain, le besoin de vie sociale et de sympathie est très puissant. Mais, pourrait-on répondre, ce besoin (en admettant pour un instant que les mots de besoin, d'instinct, etc., expliquent, c'est-à-dire expriment autre chose qu'une simple constatation de faits) ce besoin n'est-il pas tout aussi ancien, plus ancien peut-être, que les règles d'interdiction et d'obéissance qu'on leur accorde? Puisque M. C. suit parfois Westermarck, que n'a-t-il tenu compte cette fois des cas de solidarité et de sociabilité qu'on constate chez certaines espèces animales sans qu'on puisse trouver chez elles une timide ébauche de tabou? L'auteur affirme que le tabou est aussi ancien que la sociabilité; il le regarde comme *primitif* (c'est d'ailleurs un mot que M. C. emploie avec une trop grande facilité). Rien n'oblige à en agir de même, surtout si l'on considère la complexité de la notion du tabou et celle des formes qu'il revêt, telle qu'on est obligé d'admettre que seule une longue évolution intellectuelle et sociale l'a pu produire.

Les opinions sur le tabou regardé comme primitif, sur le tabou comme pivot de la vie sociale, sur le tabou sexuel comme pivot de la vie sexuelle ont amené l'auteur à une conception personnelle de l'individualisme chez les non-civilisés; cette conception n'est exposée nulle part d'une manière définitive, mais elle paraît en maintes pages du livre, notamment à la p. 320 : « L'objet des cérémonies du mariage n'est pas et n'a jamais été d'unir l'homme (ou la femme, selon le cas), à la *vie, au sang ou la chair de la tribu.* Il n'y a pas trace de ce socialisme sentimental dans la société primitive, bien qu'il existe des faits qui l'aient pu faire croire, pas plus qu'il n'y a eu une communauté des femmes : le mariage se fait entre des individus et est un acte individualiste. L'existence de l'instinct égoïste, qu'il ne faut pas confondre avec la jalousie, suffit à discréditer l'opinion contraire; et la tendance de la société partant de l'animalité primitive a été d'aller de l'individualisme au socialisme. C'est retourner l'histoire, et aussi la psychologie.

que de regarder l'homme comme d'autant plus communiste qu'il est plus primitif. »

Ce sont là de pures affirmations théoriques, qui ne peuvent sembler des déductions justes de l'étude des faits que si l'on ne considère les faits qu'après les avoir isolés de leur milieu; d'ailleurs l'auteur détourne les mots de leur vrai sens. En quoi, par exemple, la croyance à la parenté par le sang et la coutume de l'agrégation rituelle au clan mériteraient-elles cette qualification de « socialisme sentimental »? Cette croyance et cette coutume, d'autres croyances et d'autres coutumes encore, celles par exemple qui constituent le totémisme, jouent en effet un rôle important dans la vie sociale et contiennent et présupposent un élément affectif; mais tout ensemble de phénomènes sociaux de ce genre ne constitue pas un « socialisme » et encore moins un « socialisme sentimental »; d'ailleurs il suffit que cette épithète s'applique à toute manifestation de la vie sociale, au totémisme par exemple, pour que l'affirmation de M. C. : qu'il n'existe pas trace dans les sociétés primitives d'un socialisme sentimental de ce genre, perde toute sa valeur. Mais peut-être l'auteur range-t-il parmi « les faits qui ont pu faire croire à son existence » les faits concernant le totémisme. En ce cas M. C. a une opinion personnelle, individualistique évidemment, du totémisme, qui ne pourra manquer d'être intéressante à connaître. Quant à l' « egoistic impulse », il mérite les critiques que M. C. fait ailleurs à la notion de l'instinct, et n'est autre chose qu'une *virtus dormitiva*.

L'affirmation la plus grave est la dernière, suivant laquelle l'évolution des sociétés s'est faite de l'individualisme au socialisme. Il est bien démontré, sans doute, d'une part que la communauté des femmes n'a jamais existé, et de l'autre qu'on tend de nos jours à la socialisation des moyens de communication, de consommation et de travail. Mais cette socialisation moderne, pas plus que l'ensemble de théories qui constituent le socialisme, ne se peut confondre avec ce qu'on nomme communisme; et notre communisme moderne lui-même est tout autre chose que le communisme des non-civilisés. Il est vrai, à ce qu'il semble du moins, que M. C. entend parler de socialisme, de communisme et d'individualisme psychologiques ; peut-être, en laissant de côté ces mots trop vagues, faut-il comprendre que, d'après l'auteur : « Dans les sociétés des demi-civilisés, la notion d'individu est plus précise et plus puissante que la notion de société; le progrès a consisté en la lente subordination de l'individu au groupement dont il fait partie ; l'homme a commencé par être individualiste, pour devenir de nos jours, et plus tard, social. » Or,

c'était déjà, si je ne me trompe, la théorie de Guyau; et l'on entend dire couramment de nos jours que l'homme a acquis un nouvel instinct, l'instinct social, qui ne se trouve chez les non-civilisés qu'à l'état embryonnaire. Ce n'est pas le lieu de discuter l'évolution de la notion d'individu, surtout en prenant pour point de départ une formule aussi vague que celle de M. C.; il suffit de dire que l'étude des conditions de la vie sociale et psychique des non-civilisés m'a amené à un résultat diamétralement opposé à celui obtenu par M. C. au livre de qui, bien mieux, je dois précisément quelques-uns des cas les plus caractéristiques; je pense que « l'individualisme » est très moderne, le « socialisme » étant très ancien; c'est-à-dire que de nos jours l'individu est plus indépendant de la société que chez les « primitifs » où tout acte quel qu'il soit, de qui que ce soit est uniquement social. A mon avis, pour prendre un exemple, ce n'a pu être que par suite d'un parti-pris que M. C. n'a pas constaté le caractère *social* des croyances sur la transmissibilité des propriétés et sur la contagion, ou de la coutume du tabou.

En ce qui concerne le mariage, l'auteur en nie catégoriquement la signification sociale; mais pour cela il est obligé de nier aussi la solidarité de clan. Or, pourquoi une telle solidarité serait-elle absurde alors qu'il existe, et M. C. y revient à plusieurs reprises, une solidarité de sexe, d'ailleurs tout aussi opposée à l'individualisme primordial affirmé par l'auteur? Il faut, ou nier toute solidarité, ou admettre la possibilité de plusieurs solidarités : celle des hommes, celle des femmes... celle des proches parents; celle des parents éloignés, celle du clan, celle de la phratrie, celle de la tribu, celle de la couleur, etc., etc.; il faudrait pour admettre les unes et rejeter les autres, des faits autrement probants que ceux fournis par M. C., plusieurs de ceux qu'il a donnés comme des exemples de solidarité sexuelle pouvant aussi bien s'interpréter comme des cas de solidarité tribale. Quant à la formule, qui semble si bizarre, où il est question de la vie, de la chair ou du sang de la tribu, l'auteur paraît la croire dénuée de raison d'être; or, ce ne sont ni les voyageurs ni les ethnographes qui ont forgé ces expressions; il les ont bel et bien trouvées toutes faites dans les langues des demi-civilisés, et ne sont arrivés à en comprendre le sens, non pas figuré, mais proprement matériel, qu'à partir du jour où fut constaté leur lien avec les croyances totémiques.

Le totémisme n'a pas intéressé M. C.; pourtant nombre de tabous sexuels ont une origine manifestement totémique. Par contre, il s'est occupé de l'exogamie dont il propose une explication nouvelle : il ne la regarde aussi (p. 470) que comme un phénomène individuel, mais nulle-

ment social; il n'y voit qu'une sorte de législation du tabou sexuel. M. C. propose encore, on l'a vu, bien d'autres solutions personnelles pour les problèmes discutés bien souvent déjà (mariage par enlèvement, couvade, tabou de la belle-mère, etc.); il les ramène naturellement au tabou sexuel et à l'individualisme primitif. Pour les examiner comme il convient, il faudrait un volume plus épais encore que celui de M. C. et où les faits seraient étudiés dans leur complexité. Ce qui précède suffit en tout cas à montrer quel intérêt présente la lecture du *Mystic Rose*, qui est certainement, malgré ses défauts de composition et l'unilatéralité des solutions, l'un des ouvrages de sociologie religieuse les plus importants qui aient paru en l'année 1902.

A. VAN GENNEP.

J. HAPPEL. — **Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder.** *Aus den Sanskritquellen vom volkergeschichtlichen Standpunkte aus dargestellt und beurtheilt.* — Giessen, 1902, 8°, VIII-252 p. 10 mark.

Ce livre tient de la philosophie de la religion autant que de l'histoire. Son principal intérêt, et aussi le mérite de son auteur, semblent résider plutôt dans le développement systématique et spéculatif que dans le travail historique proprement dit. Mais cela ne veut aucunement dire qu'il ait négligé l'étude des documents et des textes. Il s'agissait pour lui de rechercher les traits fondamentaux de la religion du Véda et de la spéculation postvédique; il a abordé cette tâche ardue avec une parfaite connaissance des sources sanscrites, avec une vaste et sûre érudition qui porte sur tout le domaine de l'histoire des religions. M. Happel est, entre autres titres, l'auteur d'un ouvrage important sur les dispositions religieuses de l'homme: *Die Anlage des Menschen zur Religion, vom gegenwärtigen Standpunkten der Volkerkunde aus* (1877).

A la vérité, son exposition est lourde, décidément trop pleine de superlatifs et les nuances n'y apparaissent guère, mais on a, en le lisant, la sensation rassurante de l'érudition de son auteur, et aussi de son sincère désir de comprendre et de connaître à fond les choses avant de les juger. On peut se demander si l'auteur a été bien inspiré

dans le choix de son plan, lorsqu'il a traité séparément les différents *loci*, au lieu de donner une vue d'ensemble de la pensée du *R̥gveda* et des Upanisads, avant de les mettre en parallèle avec les conceptions grecques, celles de la religion d'Israël et du christianisme. Cette disposition des matières amène des redites inutiles ; de plus, elle fait ressortir davantage encore la tendance de l'auteur — tendance dont on ne peut guère le louer — à étudier les idées propres aux diverses religions dans leur état idéal, éternel, et non à leur place dans les conditions historiques propres à chacune. L'auteur semble considérer l'individualité des différents peuples comme des entités originales et constantes. Un pareil système représente une réaction bien explicable contre un évolutionnisme qui prétend tout expliquer par des circonstances extérieures et plus ou moins fortuites, et sous ce rapport, l'auteur a de fort bonnes choses à nous dire. Mais, de son côté, sa conception ne laisse pas que d'éveiller quelques doutes lorsque, par exemple (p. 3), il attribue aux Hindous en quelque sorte *primitifs*, une faculté spéciale, originale et créatrice dans le domaine de la religion et de la philosophie (« eine besondere schopferische religios-philosophische Begabung ») qui les distinguerait, par exemple, des peuples non-civilisés actuels. D'ailleurs, l'auteur a soin de nous dire, dans sa préface, qu'un juge des plus compétents, M. Windisch, professeur à l'Université de Leipzig, a approuvé et loué sa manière de comprendre le caractère particulier de l'âme religieuse hindoue.

L'ouvrage de M. Happel se divise en cinq parties : 1. « Les vérités les plus profondes et les plus impérissables de l'Hindouisme original dans ses conceptions de la divinité ». L'auteur, après un excellent exposé de la composition du panthéon védique, juge que les dieux du *R̥*gvéda ne possèdent ni l'individualité ni la « force mâle » (« männliche kraft ») des anciens dieux germaniques. Il est déjà permis d'être étonné, lorsque l'auteur nomme, comme types de ces *urgermanische Götterwesen*, des personnages comme Sigurd, Siegfried, Hödhr, dont aucun n'appartient à la religion germanique proprement dite. Mais une plus grande surprise nous est réservée par la phrase suivante où l'auteur regrette l'absence dans le *R̥*gvéda de puissantes divinités féminines analogues à celles que l'esprit germanique a créées (p. 34). M. Happel est encore moins satisfait des divinités védiques lorsqu'il les compare aux Olympiens, soit au point de vue des formes plastiques, soit au point de vue de leur signification religieuse et morale. Il fait à ce propos la judicieuse remarque que les intérêts de la société humaine ne sont pas représen-

tés par les divinités védiques comme par celles d'Homère. Les dieux védiques restent toujours plus barbares, plus naturistes et plus magiques que les dieux grecs. Cela tient en plusieurs cas à une décadence réelle, et non pas seulement à des conceptions et à un ritualisme primitifs. Ce fait magistralement mis en lumière par M. Vodskov dans son ouvrage sur le naturisme et l'animisme, que j'ai eu l'occasion d'analyser ici même (XXXVIII, p. 186), a été généralisé, il me semble, outre mesure par M. Happel, qui est heureux de trouver des arguments contre l'évolutionnisme moderne. Ainsi les formes animales des dieux et le culte d'animaux en général ne datent pas, d'après lui, d'une époque antérieure et de croyances inférieures à la religion aristocratique des plus anciens hymnes du *Ṛgvéda*, mais ne sont qu'une dégénérescence postérieure (p. 39 s.). Très souvent dans l'histoire des religions, des rites et des croyances populaires n'apparaissent que tard dans la littérature, tout en se perdant dans les temps préhistoriques. Mais aucune religion aryenne n'a conçu une idée aussi purement morale de la divinité que celle du prophétisme d'Israël. L'auteur a justement apprécié une des données les plus essentielles de la philosophie de l'histoire des religions, lorsqu'il établit la différence foncière entre les divinités, connues au fond par la nature, et celle que l'on considère comme révélée dans les qualités distinctives de la vie humaine.

Le développement de l'idée spéculative de la divinité aux Indes, dont l'auteur nous donne ensuite un exposé, constitue une des meilleures parties de son livre. Il estime, il est vrai, que « la conception spéculative la plus élevée que la pensée hindoue se soit faite du divin », est pauvre en tout ce qui donne à la vie humaine sa réelle valeur (p. 93), mais il a su bien apprécier et définir la grandeur du brahmanisme classique des Upanisads. Toutefois, il manifeste un esprit de prudent conservatisme vis-à-vis de l'admiration moderne pour l'idéalisme brahmanique. Les travaux de M. Deussen et d'autres ont jeté une vive lumière sur l'admirable force et l'imposant pessimisme qui se révèlent dans la littérature des Upanisads, et notamment sur les ressemblances qui existent entre le travail intérieur de l'âme aux Indes et dans la civilisation occidentale issue de la Grèce antique. Cette lumière a ébloui des gens cependant pénétrants, à tel point qu'ils croient percevoir non plus seulement des similitudes, mais une identité presque complète. La seule différence que l'on admette réellement serait, en fin de compte, une certaine infériorité sous le rapport de la force et de la logique dans la pensée grecque et occidentale.

Il y a une part d'exactitude dans ces révélations de M. Deussen et d'autres savants, et nous assistons ici à la revanche de la pensée hindoue longtemps ignorée sur la gloire jusqu'ici incontestée des philosophies grecques et modernes. Mais M. Happel ne s'est pas laissé entraîner par ce courant ultra-moderne. L'irréductible différence qui sépare l'idéalisme hindou de l'idéalisme grec ne s'explique pas par un plus ou moins haut degré de logique et de sérieux ; elle révèle quelque chose de plus profond. M. Happel discerne dans l'âme grecque l'expérience d'une vie commune, nationale, plus élevée, un idéal collectif de la vie sociale (nous pourrions ajouter une ardente curiosité, un besoin de recherche et de science) ; d'où, dans leurs systèmes philosophiques, une simplicité moins radicale, la conception d'une vie humaine moins strictement illusoire, mais, en revanche, une réalité plus riche que celle qu'a connue et analysée l'âme hindoue avide de délivrance et de paix. Et M. H. s'oppose avec raison à l'opinion toute conventionnelle, adoptée par les admirateurs actuels de l'Inde ancienne, sur « la gaieté, la légèreté joyeuse de l'âme hellénique » qui, d'après M. Deussen (*System des Vedanta*, 86), ne touche qu'en passant aux derniers et plus hauts problèmes de l'existence ». D'autre part, M. H. a bien mis en lumière ce fait que l'idéalisme (ou le panthéisme) absolu du brahmanisme, tout en s'élevant aux sommets de l'abstraction, laisse subsister les pratiques d'un fétichisme grossier et leur fournit même, par sa partie ésotérique, une excellente apologétique. En général, d'ailleurs, M. H. se méfie avec raison de la méthode trop répandue qui consiste à négliger les caractères individuels des peuples et des conceptions religieuses pour les jeter pêle-mêle dans les catégories : fétichisme, animisme, totémisme, idéalisme, etc. Peut-on dire cependant qu'il ait su lui-même toujours éviter cet écueil ? P. 26, nous apprenons qu'aucun peuple, sauf les Égyptiens, n'a été au même degré que les Hindous influencé et « secoué d'une façon tragique dans sa vie entière » par la mort et la vie d'outre-tombe. S'il est vrai que les conceptions de la vie d'outre-tombe aient pris, dans l'ancienne Égypte, une place plus grande que dans la plupart des religions, il est tout aussi vrai que ces conceptions n'ont rien de tragique, mais qu'elles accentuent, au contraire, la plénitude d'un bonheur qui se prolonge dans une autre vie.

La seconde partie traite des « vérités les plus profondes et les plus élevées de l'hindouisme original dans sa conception de la création et de l'ordre du monde ». L'âme hindoue a considéré le monde comme une prison, comme l'a fait l'Apôtre (Ép. aux Romains, VIII, 20 s.). Et c'est par

là, d'après M. H., par cette perception si délicate, si fine du mal de l'existence, que les anciens Hindous se sont rapprochés le plus du pessimisme de l'Évangile. Mais M. H. oppose à l'ordre mécanique de l'existence selon l'hindouisme, l'univers conçu comme l'œuvre d'art d'une raison divine — sans toutefois signaler toutes les difficultés que soulève une telle conception.

La troisième partie concerne les « conceptions les plus profondes et les plus durables des Hindous relativement à l'essence, la dignité et le but de l'homme ». L'absorption de tous les êtres dans l'unité abstraite — image fidèle, dans le monde de la pensée, du despotisme dans la société — ne laisse à l'individu aucune valeur propre, ni aucune tâche indépendante. Les anciens Iraniens ont eu une idée plus élevée de la tâche spécifique morale dévolue à l'homme. L'organisme corporel de l'homme n'est qu'une illusion, un agrégat plus ou moins accidentel. L'art grec l'a idéalisé : les dieux grecs finissent par ne pas souffrir une représentation animale, tandis que les dieux thériomorphes ou de forme purement fantastique se multiplient toujours dans l'Inde. (Ajoutons que cela n'a pas empêché l'orphisme, le platonisme, etc., de considérer le corps humain comme un mal, le signe d'une chute, et de le déprécier ainsi plus radicalement encore que ne l'ont fait les doctrines hindouistes du salut qui ne l'ont considéré que comme une illusion.) Le but de l'individu, aussi bien que celui de la société, se perd, sans signification réelle, dans l'abîme de l'Infini, si les deux ne se réunissent dans l'idée d'un royaume de Dieu.

La quatrième partie traite des « vérités les plus profondes et les plus impérissables des plus anciens Hindous sur la conception du péché ». Le péché n'est pour eux qu'un obscurcissement de l'intellect et non une perversion de la volonté. Et c'est pourquoi « les vérités les plus profondes et les plus impérissables de l'hindouisme sur le salut » ne descendent pas jusqu'aux réelles profondeurs de la misère humaine : au lieu de pénétrer le monde et de le transformer de plus en plus par les forces de l'esprit, l'hindouisme se contente de délivrer l'esprit des formes changeantes.

Ce court aperçu fait ressortir plutôt la pensée générale de l'auteur que sa solide documentation et ses nombreuses observations, justes ou ingénieuses.

Nathan Söderblom.

Raffaele Mariano. — **Cristo e Budda e altri iddii dell' Oriente. Studii di religione comparata.** Firenze, 1900. — G. Barbèra, vi-344 p. in-8°.

Gustaf Norrman. — **Jämförelse mellan Buddhismen och Kristendomen i några centrala punkter.** — Upsala, 1902, W. Schultz, 80 p. in-8°.

Alfred Bertholet (a. o. Professor der Theologie in Basel). — **Buddhismus und Christentum.** — Tübingen und Leipzig, 1902, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 64 p. M. 1,20. (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 28.)

Les comparaisons entre le christianisme et le bouddhisme abondent, et leur valeur est très inégale, depuis l'apologétique plus bienveillante qu'éclairée, jusqu'à l'appréciation profonde et sérieuse des deux plus puissants phénomènes de l'histoire religieuse de l'humanité actuelle. En effet, la connaissance de plus en plus répandue de certains écrits bouddhiques qu'ont rendus accessibles d'excellentes traductions, le néo-bouddhisme occidental, et les idées bouddhistes ou quasi-bouddhistes de la propagande théosophique invitent à des comparaisons qui dans la plupart des cas arrivent à être forcément dogmatiques et superficielles. Elles ne peuvent en effet qu'être faussées, soit par une admiration naïve pour l'antique sagesse hindoue, soit par une crainte excessive de l'attrait exercé sur nos contemporains par le Nirvâṇa[1]. — L'historien et le philosophe des religions qui ont parcouru tant bien que mal, à l'aide de guides sûrs et bien renseignés (dont le nombre va grandissant), le domaine des grandes religions de l'humanité, finit, par la nature même des choses, par s'arrêter devant le bouddhisme et le christianisme en les plaçant l'un en face de l'autre comme les deux sommets et aussi comme les deux aboutissants opposés de l'histoire des religions telle que nous pouvons l'embrasser aujourd'hui[2]. Aucun des savants qui ont étudié la philosophie des religions, n'a constaté ce fait d'un point de

1) Un des traducteurs les plus méritants d'écrits bouddhistes, M. Neumann annonce que « la lumière de la doctrine bouddhiste est enfin montée sur notre horizon; et elle luira à tous ceux qui peuvent supporter la face de la vérité ».

2) M. Oldenberg parle « du contraste implacable qui sépare, pour toujours, ces deux religions ».

vue plus élevé, avec un sens historique plus sûr et plus pénétrant, que M. Rudolf Eucken, dans son ouvrage intitulé : *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (*Leipzig*, 1901). Il distingue dans les deux « religions de la délivrance » (« Erlösungsreligionen ») un type indien et un type chrétien, chacun faisant dériver le mal d'origines différentes et en cherchant l'abolition dans des directions différentes. Les pages 9-15 de cet ouvrage appartiennent, à mon sens, à ce qu'il a été écrit de meilleur sur ce sujet si délicat et si loin d'être épuisé.

Pour M. Raffaele Mariano l'opposition entre les deux religions est également des plus nettes. Dans l'analyse de l'essence de la doctrine bouddhique il me semble forcer le problème métaphysique plus que ne le comporte la pensée des plus anciens documents pâlis, et il attribue à Bouddha un rôle de « médiateur », de « médiation essentielle de la rédemption », qui est étranger au bouddhisme authentique[1]. La première partie du livre met en lumière quelques différences caractéristiques entre les deux religions, étudiées au point de vue des questions métaphysiques, du problème de la souffrance, du mal et de la liberté, de l'idéal moral et de l'influence sociale et historique, et enfin quant au sens même de la rédemption. La faiblesse radicale du bouddhisme réside, selon M. Mariano, dans son pessimisme. Mais, à en juger par le plus intéressant des essais, qui forment la seconde moitié de son livre, c'est en grande partie à son pessimisme avéré que la doctrine de Gotama Bouddha doit son attrait sur certains esprits modernes. Le chapitre XIII renferme la critique de deux travaux italiens relatifs au bouddhisme. M. Catellani, l'auteur du premier, a comparé le bouddhisme européen moderne au stoïcisme du monde antique. Pas plus que celui-là, le bouddhisme ne représente un remède au mal de l'âme et de la société modernes, mais, comme lui, il fournit une sorte de consolation, si bien appropriée à l'état intellectuel et moral de la société contemporaine, que, pour reprendre un mot célèbre, « s'il n'existait déjà, il faudrait l'inventer ». M. Mantovani, auteur du second de ces travaux, a rapproché le bouddhisme de la philosophie de Kant — d'un Kant, ajoutons-le, considéré comme le père du positivisme et du pessimisme modernes. La doctrine de Siddhattha est, d'après M. M., une morale et non une religion, une philosophie et non une métaphysique. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si le scepticisme et le pessimisme modernes reconnaissent en Siddhattha le maître de sagesse, non seulement le

1) Avant d'aborder la comparaison, l'auteur discute la prétendue dépendance historique de l'Évangile des traditions bouddhistes.

plus subtil et le plus sage, mais aussi le plus sincère et le plus modeste, qu'ait écouté le genre humain.

M. Mariano a, d'ailleurs, une plus juste compréhension de l'œuvre de Kant et un idéal plus riche et plus fort de la pensée et de la vie humaines.

Ce livre dont les principales parties sont réimprimées pour la seconde ou pour la troisième fois, forme le premier volume d'une série dans laquelle l'écrivain infatigable et distingué qu'est M. Mariano est en train de réunir toutes ses études d'histoire et de philosophie religieuses, depuis ses travaux sur l'essence du bouddhisme et les origines du christianisme jusqu'à ceux sur la question religieuse actuelle en Italie. Ces volumes constitueront, sous une forme attrayante, une belle manifestation de l'aspiration élevée de l'auteur vers un catholicisme idéal et affranchi, dans lequel il voit le salut de la société moderne.

M. Norrman a, pour ce même parallèle, bien utilisé le livre classique d'Oldenberg et certains travaux contemporains.

Le distingué exégète de Bâle, M. A. Bertholet, doit être félicité pour le précieux service qu'il a su rendre, en un opuscule de 64 pages, à tous ceux qui veulent posséder des lumières suffisamment précises sur les caractères distinctifs du christianisme et du bouddhisme, et ne peuvent recourir à des ouvrages de documentation très développée. Il a condensé, avec beaucoup de clarté et de logique, l'essentiel de son sujet en un petit ouvrage qui se distingue de la plupart des travaux analogues, non seulement par une connaissance beaucoup plus approfondie des textes originaux, mais aussi par une plus fine compréhension des phénomènes religieux. Je note, en passant, deux objections que j'aurais à faire : p. 24, l'auteur oppose au pessimisme du Bouddha « die seligen Gefilde » de l'espérance chrétienne ; à quoi un bouddhiste opposerait aisément ce fait, que le bouddhisme *postérieur et exotérique* ouvre à ses sectateurs des cieux resplendissants. J'admets que la réponse à cette objection se trouve implicitement contenue dans ce qui, dans le contexte, précède cette phrase de M. Bertholet. Mais il n'est pas exact que le bouddhisme n'ait pas connu de cieux ; il en connaît, mais les trouve peu enviables. L'auteur estime (p. 41) qu'avec la morale bouddhiste, c'est celle de Laotse qui se rapproche le plus de la morale chrétienne. Et la morale grecque? Ce n'est pas méconnaître la grandeur de certains préceptes de Tao-te-King, que de trouver exagérée la gloire dont jouissent depuis quelque temps les philosophes de l'ancienne Asie orientale aux dépens des sages helléniques.

Ces objections de détail ne m'empêchent d'ailleurs pas de reconnaître que la brochure de M. Bertholet m'a fourni maintes observations et remarques utiles.

NATHAN SÖDERBLOM.

PIERRE BOVET. — **Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues**. — Genève. 1902.

Cet ouvrage, intéressant au plus haut point et par le sujet traité et par le talent de l'auteur, a pour base la chronologie des dialogues telle qu'elle a été établie par M. Lutoslawski dans son livre : *The origin and growth of Plato's logic*. Procédant des résultats auxquels était parvenu Campbell dans sa mémorable édition du *Sophiste* et du *Politique*, cette classification répartit en deux classes les dialogues postérieurs à la période socratique. Dans la première figurent les ouvrages qui exposent la théorie de l'idée ; ce sont le *Cratyle*, le *Banquet*, le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre*. A la deuxième appartiennent les dialogues où la doctrine de l'idée fait place à une nouvelle théorie de la science ; ce sont le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée*, le *Critias* et les *Lois*. Les vues originales de M. Lutoslawski sont loin d'avoir rencontré l'assentiment général. En les adoptant sans réserves, M. Bovet a sans doute un peu affaibli sa thèse. Ce qu'il y a de plus contestable dans l'ouvrage de M. Lutoslawski, ce n'est pas tant l'ordre chronologique assigné aux dialogues que cette affirmation, qui est à la base du livre : la théorie de l'idée n'a été qu'une phase de la philosophie platonicienne. Or la thèse de M. Bovet repose sur cette affirmation.

Cette thèse est la suivante : Dieu n'a point de place dans le premier système philosophique de Platon, c'est-à-dire dans la théorie de l'idée ; au contraire, dans la deuxième phase de la philosophie platonicienne, Dieu est une âme parfaite, créatrice du monde, et les idées deviennent les notions de cette âme parfaite.

Il faut donc, d'après M. Bovet, distinguer deux périodes dans la pensée de Platon : l'une, dans laquelle la théorie de l'idée est prépondérante ; l'autre dans laquelle cette théorie se transforme en une autre toute différente. Car il ne faut pas s'y tromper : si l'idée cesse d'être

substance, c'est-à-dire quelque chose existant par soi, pour devenir notion d'une âme, cela est un changement complet, non pas une simple modification. Nous allons voir ce qu'il faut penser de cette distinction. Cela nous amènera à considérer d'abord la seconde partie, la partie positive de la thèse de M. Bovet.

Il est indéniable que de profondes différences séparent les derniers ouvrages de Platon des premiers. L'allure de la discussion change. Aux dialogues étincelants de verve et d'enthousiasme succèdent des traités arides et compliqués. Les préoccupations sont autres. Il ne s'agit plus de se laisser guider par l'amour jusqu'au seuil des essences éternelles, mais bien d'étudier dialectiquement l'existence de ces essences. Le monde du devenir, jadis effacé par la splendeur éblouissante des idées, prend peu à peu de la consistance et requiert une explication. Des problèmes nouveaux se posent. Les difficultés à résoudre s'amoncellent. Il semble presque que l'on soit initié à une autre doctrine.

M. Bovet a eu mille fois raison de rappeler l'attention sur ce fait. Mais nous ne croyons pas que l'explication qu'il en donne soit entièrement juste. Sans doute, certains ouvrages, tels que le *Parménide*, montrent que Platon s'est rendu compte des difficultés inhérentes à la théorie de l'idée. On n'est pas en droit d'en déduire qu'il ait abandonné cette théorie pour faire de l'idée une notion de l'âme divine. Non seulement aucun texte n'autorise cette conclusion, mais plusieurs la contredisent manifestement : ainsi le passage célèbre du *Timée* (35, *a*) où il est dit que l'âme est formée par une combinaison de l'essence indivisible et immuable et de l'essence divisible et corporelle ; celui du *Parménide* (135, *b*, *c*) qui montre que la science devient impossible si, en raison des difficultés signalées, on délaisse la théorie de l'idée. Qu'est-ce que le πέρας du *Philèbe*, sinon l'idée ? Enfin, il ne faut pas oublier que Platon, dans le *Parménide* (132, *c*), a formellement repoussé le conceptualisme. Ce texte nous paraît décisif. Notons, en outre, qu'Aristote ne dit pas un mot de cette prétendue transformation de l'idéalisme platonicien. Par contre, il affirme de la manière la plus expresse que Platon a fini par confondre l'idée avec le nombre. Les développements qu'Aristote consacre à la réfutation de cette doctrine prouvent assez qu'elle a vraiment été celle de Platon. Cette conclusion est confirmée par ce que nous savons du pythagorisme de Speusippe et de Xénocrate. Or cette modification du système platonicien, modification dont M. Bovet ne parle pas, ne se comprend plus guère si les idées sont devenues des pensées de Dieu. Elle s'explique fort bien dans le cas contraire.

Selon nous, ce qui a préoccupé Platon dans la deuxième partie de sa philosophie, c'est l'explication du mouvement. C'est là le problème capital de la spéculation anté-socratique. Les sophistes avaient posé la question préliminaire : celle de la possibilité de la science. Socrate y répondit par sa théorie du concept. Mais Socrate ne s'était occupé que des choses morales. L'originalité de Platon a été d'appliquer cette solution à l'ensemble des choses et de faire du concept la réalité par excellence. Ainsi naquit la doctrine de l'idée. Elle faisait comprendre comment la science est possible. Mais elle ne résolvait pas l'antique problème du mouvement. De là les efforts faits par Platon pour remédier à cette insuffisance. De là la critique du *Parménide*, dirigée contre la façon dont avaient été conçus les rapports des idées au monde sensible et des idées entre elles. De là enfin l'importance que prennent, dans les derniers dialogues, la théorie de l'âme et celle de Dieu.

M. Bovet ne laisse pas de montrer que Platon s'est efforcé d'expliquer le mouvement. Mais il n'insiste pas assez sur cette considération. Ce n'est pas par elle qu'il motive la théorie de la divinité, telle qu'elle est exposée dans les ouvrages de la seconde période. D'après lui, cette théorie satisfait au besoin d'avoir, réalisées en une âme, les notions parfaites. Nous ne pouvons, pour les raisons que nous avons données, admettre cette interprétation. Selon nous, la théorie platonicienne de la divinité — tout comme celle de la matière — est une tentative faite pour expliquer comment le monde sensible s'est formé aux dépens du monde idéal, comment le mouvement a pu sortir de l'immobilité. Le Dieu de Platon n'est pas créateur, comme le dit M. Bovet ; ce serait là une conception bien peu hellénique. De même que le νοῦς d'Anaxagore, il n'est qu'ordonnateur. Il mélange les idées entre elles, restant lui-même inférieur aux substances éternelles.

Ce Dieu est-il une âme? Nous ne le croyons pas. Les raisons alléguées par M. Bovet ne nous semblent pas convaincantes. Sans doute, Platon parle en plusieurs endroits d'une « intelligence divine ». Il faut entendre par là, non le démiurge, mais l'âme du monde. Rappelons que c'est Dieu qui façonne l'âme du monde et l'âme humaine. Il est donc antérieur à l'opération compliquée d'où provient l'âme. Cependant, à condition de ne pas le pousser trop, le rapprochement institué par M. Bovet entre la notion d'âme et celle de Dieu est, en quelque mesure, légitime. Comme Dieu, l'âme est un principe de mouvement. En effet, l'essence de l'âme est de se mouvoir soi-même. Mais là s'arrête la ressemblance. La théorie platonicienne de l'âme est profondément influen-

cée par les traditions orphiques. Pour l'étudier à fond, M. Bovet aurait dû lui consacrer des développements hors de proportion sans doute avec le sujet de son livre.

Qu'est-ce donc que ce Dieu? Il est difficile de le dire. Faut-il admettre, avec M. Brochard, que c'est un composé d'idées, comme toutes les choses appartenant au monde du devenir? Cette conjecture n'est pas certaine. On ne comprend pas bien comment, le mélange des idées ne commençant à s'effectuer que par l'action de Dieu, Dieu serait lui-même un produit de ce mélange. Il n'est pas probable d'ailleurs que Dieu appartienne au monde du devenir. Nous pensons qu'il est plutôt un intermédiaire entre ce monde et les idées. Somme toute, il faut, croyons-nous, s'en tenir à cette affirmation sommaire : d'après les derniers dialogues, le Dieu de Platon est un principe servant à expliquer comment des essences immuables a pu naître la fuyante multiplicité des choses sensibles.

Nous sommes maintenant en mesure d'apprécier la première partie du livre de M. Bovet. La thèse qui y est soutenue est la suivante : Dieu n'a point de place dans le premier système philosophique de Platon. Pour M. Bovet, le premier système philosophique de Platon est la théorie de l'idée. Ainsi entendue, la proposition est inacceptable pour ceux qui, comme nous, n'admettent pas que Platon ait renoncé à cette théorie. Il faudrait donc dire : Dieu n'a point de place dans les dialogues où la théorie de l'idée est exposée dans sa simplicité première.

La grande majorité des historiens de la philosophie ont cru que le Dieu de Platon n'est autre que l'idée du bien. M. Bovet discute l'un après l'autre les arguments invoqués par les défenseurs de la tradition. Il s'attaque ensuite à l'opinion de ceux qui placent Dieu soit au-dessus, soit au-dessous, soit à côté des idées. Enfin, dans un appendice, trop long à cette place quoique trop court en lui-même, il cherche à établir que la divinité ne joue aucun rôle dans les systèmes philosophiques antérieurs au platonisme et qu'il n'y a, en conséquence, pas lieu de s'étonner de son absence dans la première phase de la doctrine platonicienne.

Cette thèse audacieuse est soutenue par une argumentation très forte. Nous sommes disposés, pour notre part, à l'admettre dans son ensemble. Mais nous voudrions qu'elle fût tant soit peu atténuée dans ce que son énoncé a d'abrupt et de paradoxal. Nous sommes pleinement d'accord avec M. Bovet, lorsqu'il soutient que le Dieu de Platon n'est ni au-dessus ni à côté des idées. Quant à l'interprétation qui fait de Dieu un être inférieur aux idées, elle ne vaut évidemment que pour la deuxième

phase de la philosophie platonicienne ; on a vu les raisons pour lesquelles nous nous y sommes rattaché. Enfin nous estimons que l'on s'est trop hâté d'identifier le Dieu de Platon avec l'idée du bien. La critique à laquelle M. Bovet soumet l'opinion traditionnelle est une des parties les plus solides et les plus intéressantes de l'ouvrage. Cependant, en affirmant que Dieu ne tient aucune place dans la première partie de la spéculation platonicienne, on contredit, nous semble-t-il, par trop absolument l'interprétation ordinaire. N'est-ce pas trop s'attacher aux termes seuls que de se refuser à trouver Dieu dans les dialogues de cette période, comme d'ailleurs dans toute la philosophie antérieure à Platon, parce qu'on n'y rencontre pas le mot θεός employé de telle ou telle façon? Il est permis de croire que l'identification de Dieu avec l'idée suprême est tout au moins implicitement réalisée dans la philosophie de Platon. Qu'on se rappelle la théologie spiritualiste sortie de la doctrine platonicienne. Pour prendre l'exemple le plus proche, le Dieu d'Aristote n'est-il pas une essence pure? Or, Aristote, malgré la critique pénétrante qu'il a dirigée contre la philosophie de son maître, est resté profondément platonicien. On sait, en outre, qu'il insiste volontiers sur les défauts de la théorie de l'idée et sur l'importance des corrections que lui-même y apporte. Ce n'est donc guère probable qu'il se soit séparé radicalement de Platon sur une question aussi capitale sans mentionner par un seul mot la nouveauté de sa doctrine propre.

On le voit : nous ne sommes pas toujours d'accord avec M. Bovet sur la façon dont il interprète la modification survenue dans le système et la théodicée de Platon. Mais cette divergence d'opinion ne nous empêche nullement de rendre un hommage sincère aux mérites de ce livre : critique loyale, quoique subtile et ingénieuse ; intelligence parfaite des textes, argumentation lumineuse, reposant sur une connaissance approfondie du platonisme et des écrits qui s'y rapportent. Il est impossible de méconnaître la valeur des résultats auxquels aboutit cette étude. M. Bovet a démontré, d'une manière que l'on peut considérer comme définitive, qu'à la transformation de la philosophie platonicienne correspond étroitement un changement dans la manière de concevoir la divinité. Ce n'est pas tout. De son livre ressort — pour peu que l'on n'admette pas que le conceptualisme ait succédé, dans la pensée de Platon, à la théorie de l'idée — que l'union de la mythologie et de la science n'est pas faite dans la doctrine de Platon, non plus que chez les philosophes grecs antérieurs à Platon. Si la divinité figure dans ces systèmes, c'est à titre subalterne ; elle ne se confond pas avec les principes des

choses. Cette conclusion est très importante. Il serait extrêmement intéressant de savoir au juste quand, dans quelle philosophie, Dieu est devenu le principe suprême et unique. Ce n'est pas encore chez Aristote, bien que la divinité joue un rôle beaucoup plus considérable dans le péripatétisme que chez Platon. Peut-être M. Bovet nous renseignera-t-il quelque jour sur ce point. Il nous doit une continuation de cet ouvrage, un des plus remarquables assurément qui aient paru, ces derniers temps, sur l'histoire de la pensée grecque.

Charles Werner.

Adolf Büchler. — **Das Synhedrion in Jerusalem und das grosse Bet-Din in der Quaderkammer des Jerusalemitischen Tempels.** — Vienne, 1902, Alfred Hölder, 1 vol. in-8° de 252 pages; prix, 5 mark (6 fr. 25).

Dans cet ouvrage M. Büchler s'est proposé de montrer que les écrivains qui ont traité de l'histoire des Juifs à l'époque de Jésus, Schürer à leur tête, ont eu tort de rejeter les données talmudiques sur l'organisation des tribunaux religieux, parce qu'elles semblaient contredire les récits de Flavius Josèphe et des Évangiles. D'après la Mischna le grand Sanhedrin était présidé par un docteur de la loi, tandis que d'après les Évangiles le chef du tribunal était le grand-prêtre. En outre, les sources talmudiques donnent au chef de l'école, à partir de Hillel, le titre de *Nasi* (prince); or ce titre, d'après les historiens modernes, n'aurait pu appartenir à un simple docteur tant que le temple existait et que le grand-prêtre était le véritable chef religieux d'Israël. Le Talmud aurait projeté dans les temps anciens l'organisation religieuse établie après la destruction du temple.

Selon M. Büchler, les contradictions entre le Talmud et les autres sources se résolvent très facilement, si l'on admet que le Sanhedrin ou Bet-Din dont parle la Mischna n'a rien de commun avec le Synhedrion de Josèphe et des Évangiles. Le premier siégeait dans la *lischkhat haggazit* (salle des pierres de taille), dont le nom ne viendrait pas du tout de Xystos, un point de la ville haute de Jérusalem, comme l'a cru Schürer. Cette salle était au sud du temple sur la limite de l'enceinte intérieure et devait avoir deux entrées, l'une donnant dans la cour intérieure, réservée aux

prêtres, l'autre dans la cour extérieure, où avaient accès les laïques. Elle devait être en partie sacrée, en partie profane, et pouvait servir de lieu de réunion à une assemblée mixte de prêtres et de simples Israélites.

Ce tribunal avait à régler toutes les questions concernant les sacrifices, les lois agraires, comme la dîme, la *péa*, etc., et en général toute la casuistique religieuse. Mais ce tribunal ne fonctionnait pas comme corps judiciaire et, si on s'adressait à lui dans des affaires pénales, il remplissait en quelque sorte le rôle d'un tribunal des conflits ou d'un corps de jurisconsultes, mais il ne jugeait pas lui-même les accusés.

A l'origine ce tribunal était surtout composé de prêtres et devait avoir des tendances saducéennes, mais il dut faire une place aux représentants de la science religieuse. Ceux-ci, grâce à l'appui du peuple, obligèrent les prêtres à se conformer aux doctrines pharisiennes, et finirent par devenir les chefs du tribunal. Même dans les temps anciens, les chefs d'école, mentionnés dans le Talmud comme ayant été *nasi* (père du tribunal) ont pu être présidents du Sanhedrin, car à certains moments, les Pharisiens avaient le pouvoir. Le titre de *ab bet din* (père du tribunal), qui après la destruction du temple, désignait le vice-président de l'école, a dû d'abord s'appliquer aux personnages importants du *Sanhedrin*.

Le grand-prêtre, à l'époque à laquelle se rapportent les indications talmudiques, n'avait plus aucune importance politique, et ne représentait pas le peuple auprès des Romains.

Le Synhedrion, dont parlent Josèphe et les Évangiles était, au contraire, une assemblée chargée de juger. Ce tribunal garda beaucoup plus longtemps que le *Sanhedrin* son caractère aristocratique; il était surtout composé de prêtres et était présidé par le grand-prêtre. Dans les Évangiles on nomme comme faisant partie du Synhedrion les prêtres, les chefs municipaux et les docteurs de la loi. Toutefois en certaines occasions, on voit que le *Synhedrion* ne fonctionne pas, mais que le roi ou d'autres convoquent un tribunal composé de membre nommés spécialement pour la circonstance.

Telles sont, en résumé, les thèses que soutient M. Büchler, en s'appuyant sur une connaissance approfondie des sources talmudiques. Pour suivre l'auteur sur ce terrain il faudrait une compétence toute particulière. Certaines de ses idées ne laisseront pas que de surprendre. On est habitué à penser que les fonctions de jurisconsulte et de juge étaient réunies jadis dans les mêmes mains; il est donc étonnant qu'il y ait eu des assemblées séparées pour les unes et les autres. Il est étrange aussi que

Flavius Josèphe ne nous ait pas mieux fait connaître l'organisation religieuse et judiciaire des Juifs. Enfin le nom même de tribunal semblerait devoir s'appliquer avant tout à un corps judiciaire. Mais nous n'avons voulu qu'analyser très sommairement le livre de M. Büchler, et nous laissons aux spécialistes le soin de discuter et de juger le volume si nourri de M. Büchler.

Ajoutons en terminant que le volume est pourvu d'un index, qui permet au lecteur de se retrouver dans les nombreux points de détail traités soit dans le texte, soit dans les longues notes mises au bas des pages.

MAYER LAMBERT.

DOM A. B. KUYPERS. — **The Prayer Book of Aedeluald the Bishop commonly called The Book of Cerne.** — Cambridge, University Press, 1902, 1 vol. 4° de XXXVI-286 pp.

L'édition du « Livre de Cerne » que vient de publier D. Kuypers, édition établie selon les règles d'une rigoureuse critique, fournit à la science un texte riche en documents sur un mode de la piété médiévale intéressant entre tous : la forme irlandaise de la prière non liturgique, « privée », intime dans une certaine mesure. Le Livre de Cerne ne nous en présente pas, à vrai dire, le type originel : il s'est produit dans les traits constitutifs de ces prières des déviations nombreuses sous l'influence de la liturgie et de l'enseignement parénétique venu de Rome, mais les périodes de transition sont, surtout dans l'histoire de la dévotion individuelle, d'un intérêt assez vif pour que la publication due à M. Kuypers soit accueillie avec une réelle gratitude de tous ceux dont les études portent sur les manifestations de la piété quotidienne au moyen âge.

Déjà, M. H. Bradshaw avait voulu éditer le Livre de Cerne ou tout au moins le signaler à l'attention des savants, et c'est d'après le ms. signalé par lui dans son *Catalogue of Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge* qu'est réalisée la présente édition. Le nom de Livre de Cerne, communément appliqué au recueil de prières contenu dans le ms. Ll. 1. 10 de la Cambr. Univ. Library, lui a été improprement attribué par l'usage et il serait plus exact de le désigner sous le titre de « Livre de prières d'Ædeluald l'évêque ». L'identité de cet évêque Ædeluald est assez difficile à établir : de 721 à 1013, M. K.

compte neuf prélats de ce nom dans le haut clergé anglais. Or, M. K. se rallie pleinement à l'opinion de Bradshaw qui avait placé la date de la composition du livre dans la première partie du IXe siècle. — Le texte de l'Évangile renfermé dans la première partie est foncièrement celtique, seulement influencé par les versions northumbriennes et nullement atteint par la recension d'Alcuin. L'auteur ne peut donc être identifié avec aucun des évêques qui, durant les Xe et XIe siècles, ont porté le nom d'Ædeluald (Æthelwold). Restent, pour la période comprise entre 721 et 850, les trois évêques de Lindisfarne, de Lichfield et de Dunwich. Les fragments anglo-saxons qui accompagnent le texte apparaissant, à une analyse phonétique même sommaire, comme de dialecte mercien, c'est à l'évêque Æthelwold de Lichfield (818-830) qu'il semble possible d'attribuer la paternité de cet ouvrage, paternité toute relative, car certaines parties de cet ouvrage, sinon sa totalité, ne semblent rien moins qu'originales et l'évêque mercien a pu n'être qu'un compilateur, d'ailleurs érudit à sa manière, ou tout au moins collecteur soigneux des prières ou des « excerpta » propres à faciliter chez les fidèles de son diocèse les exercices pieux et la connaissance sommaire des Écritures. Plusieurs prières se trouvent *in extenso* dans le Livre de Nunnaminster, d'inspiration, de composition et de date d'ailleurs analogues; d'autres sont des amplifications — singulièrement instructives — de prières plus anciennes dont les originaux se rencontrent quelques pages plus loin. Ainsi, il convient de n'attribuer qu'une originalité toute relative à la plupart des éléments qui composent le livre de l'évêque Ædeluald — et surtout on peut lui dénier toute homogénéité et toute composition, même rudimentaire.

M. K. a donc tenté d'établir entre les pièces qui le composent et notamment parmi ses 74 prières, une division critique; voyons dans quelle mesure il y a réussi. La forme générale des prières est la litanie, mais la litanie plus ou moins rudimentaire, plus ou moins enrichie d'éléments adventices; d'où, selon M. K., deux types auxquels peuvent se ramener toutes les formes de prières représentées dans le livre de Cerne : l'un est la litanie « romaine » relativement sobre de développements dans les formules d'adjuration et de pétition ; — l'autre est la litanie « irlandaise » où les formules sont d'une abondance extrême et spécifient avec une étonnante minutie les personnages sacrés dont le fidèle qui prie réclame l'intervention, les parties du corps divin dont il demande la bénédiction, les vertus qu'il oppose à ses vices supposés innombrables. De ce type l'origine celtique semble indéniable à M. Kuypers qui établit une

série de rapprochements, convaincants à coup sûr, entre certains passages du livre d'Ædeluald et des traits empruntés à des productions indiscutablement celtiques, comme la *Lorica* de saint Patrick. D'ailleurs, notons ici que ce n'est pas que par des ressemblances accessoires que le livre de Cerne rappelle ces productions : la pièce 4 est une « Lorica » bien caractérisée, la *Lorica de Loding* (Latnacan, Lodgen ou Laidienn, fils de Baeth, prince irlandais du milieu du VIIe siècle) d'ailleurs maintes fois publiée et commentée déjà. Enfin, plusieurs des prières du recueil semblent avoir été à cette époque d'usage courant en Irlande ou dans les régions atteintes par l'influence irlandaise : c'est ainsi que les pièces du livre de Cerne, numérotées 5, 6, 54, 60 dans l'édition actuelle, se trouvent aussi dans le ms. irlandais du VIIIe ou du IXe siècle, le Harl. ms. 7653. De même, le *Irish Liber Hymnorum* (éd. Bernard et Atkinson) contient les n°s 4, 61 et 70, le *Stove Missal* (éd. Warren et Mac Carty) le n° 9. Les n°s 8 et 10 sont des Confessions de même famille littéraire que les « Canons d'Edgar », la Confession de Fulgentius, les Confessions d'Egbert, etc. Le n° 70, bien caractéristique d'une époque de transition et peut-être aussi de désarroi liturgique, est un hymne gallique auquel on a tant bien que mal accolé une suite irlandaise. Tout cela — caractères littéraires et identité avec d'autres pièces de recueils irlandais contemporains — prouverait la parenté du livre de l'évêque Ædeluald avec les autres monuments de la littérature religieuse d'origine irlandaise — et cette parenté serait encore confirmée par le nombre relativement restreint des pièces de type « romain ». Celles-ci, de lignes beaucoup plus sobres, procèdent évidemment des « Collectes » du Missel romain. Les pièces 9, 28, 38, 39, 40, 41, peuvent entrer dans cette catégorie. Pour sentir toute la différence littéraire et morale qui sépare les deux guerres, il sera bon de lire les deux « Confessions » 8 et 10, toutes pleines de formules énumératives et où le « mea culpa » lui-même ne va pas sans quelque grandiloquence, avant de lire la Confession 9, d'une réelle élévation et d'une langue plus concise et plus forte. M. Kuypers n'a pas signalé, parmi les pièces de ce type, la prière n° 20 qui, encadrée elle aussi de pièces de caractère irlandais, étonne par le sentiment sincère qu'elle exprime, sans fausses élégances et sans les redondances obligées de la litanie. En revanche, M. Bishop, dans les copieuses et savantes notices qu'il a consacrées aux quelques particularités liturgiques des prières du Livre de Cerne, a accordé une importance exceptionnelle à la pièce 53 *Oratio ad archangelum Michaelum* où se trouve une formule dont l'origine constitue à coup sûr un problème assez

intéressant : *Ut... perducas eam (animam meam) in locum refrigerii pacis et quietis. Refrigerium* employé concurremment avec *quies* équivaut, semble-t-il, à une confirmation de la provenance directement romaine de cette prière, confirmation que M. Bishop n'admet qu'avec d'infinies précautions et à la suite d'une discussion de textes dont l'intérêt est indéniable, mais qui semble néanmoins quelque peu disproportionnée à l'importance du problème.

Ces prières ne représentent pas la totalité du contenu de ce précieux ms Ll. 1, 10. Elles ne couvrent que les ff[os] 40 b à 87 b. Des pièces d'un moindre intérêt (fragment en langue saxonne, récits de la Passion extraits des quatre Évangiles d'après le texte de la Vulgate, acrostiche sur les mots : *Aedeluald episcopus*) occupent les ff[os] 2[a]-41[a]. A la suite des prières se trouve (ff[os] 87[b]-98[a]) un psautier ou, moins ambitieusement, un centon des psaumes liturgiques analogue, comme l'a fait remarquer M. Kuypers, à la *Collectio Psalterii Bedae*, bien qu'avec un sens moins exact du texte hiéronymien (même en tenant compte des innombrables erreurs peut-être imputables au copiste). La dernière pièce est encore une prière, et non la moins intéressante ; le titre en est : « *Hoc est oratio innumerabilis sanctorum populi qui tenebantur in inferno captivitate lacrimabili voce et observatione salvatorem deposcunt dicentes quando ad inferos discendit.* » C'est là un document très estimable pour l'histoire des apocryphes au moyen âge. M. Kuypers indique sa parenté avec le *Psalmus Protoparentum*, publié par Fabricius, dans son « Codex pseudephigraphus V. T. ». D'autres rapprochements nous semblent pouvoir être suggérés par ce texte, ne fût-ce qu'avec l'Évangile de Nicodème, si explicite sur le sort d'Adam et ses plaintes aux Enfers.

En appendice, M. K. a publié un texte important du VIII[e] siècle, tiré du ms. Royal 2 A XX et qui présente certaines analogies avec quelques pièces du Livre de Cerne. Notons-y, au milieu de textes évangéliques, la présence de la lettre du Christ au roi Abgare, de l'Hymne de la Vierge, du Cantique de Zacharie et des trois jeunes gens. Les apocryphes, il importe de le remarquer, sont aussi utilisés dans le Livre de Cerne ailleurs que dans l'*Oratio innumerabilis* que nous signalions plus haut. Des fragments de l'histoire apostolique de saint Jean, de la Passion de SS. Pierre et Paul, de la Passion de S. André, ont été démarqués par Ædeluald ou par des auteurs de compilations antérieures. Il est intéressant de noter que ces pièces, la première surtout (bien qu'elle se trouve aussi dans l'*Irish Liber Hymnorum*) procèdent visiblement de la liturgie romaine. La créance accordée aux pseudépigraphes ne

serait donc pas un des traits génériques de l'Église celtique.

M. Bishop, nous l'avons dit, a soumis chacune des pièces contenues dans ce recueil à une savante et minutieuse investigation pour en dégager les éléments liturgiques et en discerner les origines irlandaises, « galliques » et romaines. Peut-être pourrait-on reprocher justement le caractère trop absolu de ces divisions et notamment de celle qui sépare nettement l'apport romain de l'apport gallique (*Missale Richenoviense*, *Missale Gothicum*, *Gallicanum*, *Francorum*) perceptible dans un nombre si restreint de pièces. Peut-être eût-il été préférable de s'en tenir, dans cette critique toujours périlleuse des influences, à n'envisager que les types primitivement indiqués par M. Kuypers : Irlandais et Romain. Cela n'enlève d'ailleurs rien à la haute valeur des recherches et à la solidité des conclusions de M. Bishop, conclusions qu'il résume ainsi : Les documents liturgiques avec lesquels les prières du livre de Cerné ont des affinités (ceux avec lesquels les auteurs de ces prières semblent avoir été familiers à quelque degré) sont, en premier lieu, les documents d'origine irlandaise — ensuite viennent les documents wisigothiques et romains. Les auteurs durent avoir sous les yeux d'autres prières wisigothiques et irlandaises que celles qui nous ont été conservées. Mais il semble bien que les seuls matériaux d'origine romaine leur aient été fournis par le *Gelasianum* (première recension, éd. Wilson, Oxford, 1894), ou plus exactement par les parties de ce recueil que M. B. estime être des interpolations gauloises du VIIe siècle. Les recueils de prières du groupe « gallique » n'ont fourni qu'un appoint relativement négligeable et les ressemblances qui existent entre le Livre de Cerné et le *Missale Bobiense* portent sur des passages de ce dernier dont l'origine gallique doit être rejetée.

En terminant, M. Bishop estime que le Livre de Cerné est parfaitement caractéristique du sentiment religieux dans l'église anglo-irlandaise au temps de la jeunesse des Bonifaces, des Willibrord, des Willibald, des apôtres de la Germanie. M. Kuypers lui attribue un intérêt plus vaste : « Nous voyons, dit-il, d'après le recueil des prières d'Alcuin et d'autres, que des prières de caractère analogue à celles du Livre de Cerné ont eu leur place dans la renaissance carolingienne, ont influé sur tout le développement de la piété dans la vie chrétienne de l'Europe occidentale : d'où une série de questions passionnantes que nous ne pouvons traiter ici, telles que l'influence du caractère et de l'ascétisme irlandais sur la chrétienté d'Occident ». M. Kuypers ne s'illusionne-t-il pas un peu sur la valeur de ces prières en tant que véhicules de la pensée religieuse

propre à l'église d'Irlande? Les pièces que contient le Livre de Cerne ont un intérêt documentaire très réel, mais elles renferment bien peu des traits qui caractérisent la piété telle que l'entendaient les disciples immédiats de Columba. Il ne reste, dans ces prières, que des traces insignifiantes du particularisme liturgique d'Iona; il a disparu presque complètement devant la discipline romaine. L'individualité religieuse du monachisme irlandais n'y apparaît pas mieux; comme il est arrivé si souvent au moyen âge, de tout un passé de vie religieuse spontanée et abondante, il n'est resté rien qu'une profusion de formules machinales.

P. Alphandéry.

Martin Hartmann. — **Der islamische Orient v. Mesreb der weise narr und fromme Ketzer**. — Berlin, Peiser, 1902, in-8.

De nos jours, l'islamisme populaire a été l'objet de recherches importantes et consciencieuses et, en Algérie surtout, on s'est occupé de ce qui concerne les marabouts et les derviches du nord-ouest de l'Afrique. C'est une étude semblable que M. Hartmann a consacrée à un poète turk-oriental, Baba Mechreb, autour duquel se sont groupés divers traits attribués à des personnages analogues, en sorte qu'il est devenu, suivant l'expression de M. Grenard, « le joyeux derviche, le plus étrange des saints du Turkistân et le plus selon le cœur du peuple... Chemineau incorrigible, ne possédant que sa besace et son bâton, mendiant impudent, raillant et vitupérant sans peur les grands de ce monde, indulgent et secourable aux petits, tour à tour sage et fou, bambocheur et sérieux ». C'est comme on le voit, le portrait du derviche marocain Sidi Abd er-Rahmân el-Mejdoub[1]. La légende de ce personnage, mêlée des vers qui lui sont attribués, doit avoir été rédigée entre 1720 et 1760. Nous la connaissons par deux lithographies, l'une de Constantinople, l'autre de Tachkend. Il naquit à Namengân, dans cette partie du Turkestân où prédomina l'esprit scolastique, mais, par ses doctrines, il appartient au Turkestân oriental, voué au mysticisme. Exécuté en 1099 hég. (1688), par suite d'une méprise, sur l'ordre du Khân de Balkh, Maḥmoud, qui ne lui survécut pas, il devint l'objet de la vé-

1) De Castries, *Les Gloses de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub*, Paris, 1896, in-16.

nération du peuple, et son tombeau, un but de pèlerinage. M. Hartmann nous donne en abrégé la traduction de cette légende qui renferme de nombreux traits communs aux ouvrages de ce genre. Par exemple (p. 159), l'épisode du maître d'école à qui Mechreb demande l'interprétation des lettres, se trouve dans les récits bouddhistes et chrétiens[1]. Il faut aussi mentionner l'énumération des noms des Sept Dormants (p. 160); les aventures de Mechreb chez le saint Afâq Khodjam (mort en 1003 hég.) qui l'assimile, par un singulier rapprochement, au martyr panthéiste Hallâdj; sa rencontre avec Khidhr, le miracle du *haloua* dans le désert (p. 171); la façon dont il échappe au bûcher à Madou chez les Kirghiz; ses aventures à Khodjend chez Aqboutâ-Bî (p. 174-176), à Turkistân, l'ancienne Yasi (p. 176). Il se met en route pour la Mekke, sans arriver jusqu'à la ville sainte, mais un miracle lui permet de s'acquitter de son pèlerinage, la Mekke apparaît entre ses doigts (p. 178); il a ensuite dans l'Inde des aventures avec Abou'l Ghazi Khân, le prince uzbeg de Khiva, qui régna de 1643 à 1663 et ne mit jamais le pied dans cette contrée : après divers incidents à la cour de 'Abd Allah Khân, un des princes de la dynastie tatare d'Astrakhan (p. 183) il arrive chez Mah-moud Khân, le chef afghân qui régna de 1722 à 1724. Celui-ci ordonne de le mettre à mort, et cet ordre, qui n'était qu'une plaisanterie, est exécuté : des miracles accompagnent le supplice de Mechreb. Chacune de ces aventures est accompagnée d'un ou plusieurs ghazels attribués au derviche qui les aurait composés pour la circonstance. On voit par ce rapide résumé quel vif intérêt présente le mémoire de M. Hartmann; nul doute que de la mission qu'il accomplit maintenant dans le Turkistân et la Kachgarie, il ne rapporte sur l'Islâm particulier de ces régions les éléments d'un ouvrage d'ensemble qui nous manque encore.

René Basset.

1) Cf. mes *Apocryphes éthiopiens*, VIII. *Les règles attribuées à S. Pakhôme*, Paris, 1896, pet. in-8, p. 13.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

P. Regnaud. — **Le Rig-Véda, texte et traduction. Neuvième mandala : le culte védique du Soma**, t. I. — Paris, Maisonneuve, 1900, grand in-8°, xxvii-467 p.

Dans ce premier volume, M. P. R. nous donne la traduction, accompagnée du texte et de copieuses notes explicatives, des 114 hymnes du neuvième mandala du *Rig-Véda*. Comme il l'explique dans sa préface, et comme l'indique son sous-titre, il a choisi tout d'abord cette section parce qu'elle était la plus favorable à l'exposé de ses théories sur « le culte védique du Soma ». C'est qu'en effet, dans l'état actuel des études, on traduit beaucoup moins le *Rig-Véda* qu'on ne l'interprète : la tournure entière et la valeur même de la traduction dépendant de la méthode d'interprétation adoptée. Avec l'école naturaliste, les hymnes védiques ne parlent, comme on l'a dit plaisamment, que de la pluie et du beau temps ; chez M. R. ils ne résonnent que du crépitement de la libation dans le feu du sacrifice. C'est qu'en effet pour lui, à la différence des autres védisants, le soma ne vient plus d'une plante ; il ne se pressure ni ne se clarifie plus : en revanche il s'enflamme dans le feu du sacrifice qu'il nourrit du même coup, et c'est la constatation perpétuelle de cette expérience toujours réussie que les hymnes védiques ne se lassent pas de ressasser. D'ailleurs, ces hymnes sont antérieurs au rituel brahmanique et, reflétant les conceptions de l'époque de l'unité indo-européenne, doivent s'expliquer en soi et par soi, sans tenir aucun compte de la tradition indienne. Telle est, en deux mots, la méthode de M. R. A nos yeux, elle a le tort grave d'abandonner délibérément le seul terrain historique pour se jeter dans l'absolu, c'est-à-dire dans l'arbitraire. En lui demeurant uniquement fidèle et en consacrant à sa justification cet énorme effort de travail, M. R. a donné un bel exemple de constance : c'est ce que nous en pouvons dire de mieux.

A. Foucher.

J. Grosset. — **Bhâratîya-Nâtya-Çâstra**, t. I (*Annales de l'Université de Lyon*, fasc. XL). — Paris et Lyon, 1898. In-8°, xxviii-280 pages.

L'édition critique du texte du « Traité de Bharata sur le théâtre », commencée par M. G., et que la publication du même texte dans la *Kâvyamâlâ* n'a nul-

lement rendue inutile, en est malheureusement restée jusqu'ici au premier volume. Celui-ci contient, — outre une intéressante préface de M. Regnaud, dont M. G. est l'élève, et une introduction de ce dernier sur les sources et le plan de son édition, — le texte, les variantes et la table analytique des quatorze premiers chapitres de l'ouvrage. Or, le traité mis sous le nom de Bharata en compte trente-six et demanderait, pour être complètement édité, deux autres volumes. Nous ne pouvons que regretter vivement la fâcheuse interruption d'une si estimable entreprise et exprimer le souhait de la voir mener à bonne fin par son auteur.

A. F.

A. Grünwedel. — **Mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie.** — Paris et Leipzig, 1900. Un vol. grand in-8°, xxxvii-247 pages, 188 ill.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* le grand bien que nous pensons du livre de M. Grünwedel, l'estime plus que médiocre que nous inspire la traduction prétendue française de M. Ivan Goldschmidt, et l'état que nous faisons de la superbe collection, de la préface quelque peu incohérente et du portrait très chamarré du prince Hespère Oukhtomsky — lesquels servent respectivement de frontispice, d'introduction et de fondement à l'ouvrage. Nous n'adressions à M. G. qu'un reproche, c'était d'escamoter trop habilement la question des origines des types du Panthéon bouddhique trans-himâlayen et de sauter avec une adresse par trop désinvolte de l'ancienne école gréco-bouddhique du nord-ouest de l'Inde aux plus basses productions de l'imagerie tibétaine. Il y aurait au moins un chapitre intermédiaire à écrire sur le double courant d'influence indienne qui s'exerça au Tibet — l'un passant du Madhyadeça et du Bengale à travers les montagnes du Népâl et du Sikkim, l'autre lui arrivant par le détour du Turkestan et de la Chine — et que personnifient dans l'histoire les deux épouses bouddhistes, l'une népâlaise, l'autre chinoise, du grand roi Sron-san-gam-po. Sur l'apport du premier, des travaux, en partie seulement postérieurs au travail de M. G. et relatifs tant aux statues du Magadha qu'aux miniatures inscrites des manuscrits népâlais et bengalis, ont récemment jeté quelque lumière : pour ce qui est du second, l'expédition de M. Klementz au Turfan, sur la route septentrionale du Turkestan en Chine, et surtout celle, si bien menée et si féconde, du Dr M. A. Stein le long de la route du Sud, de Kachgar à Niya, viennent d'étoffer par une masse de faits et de renseignements positifs toutes les hypothèses que les témoignages des pèlerins chinois nous permettaient déjà d'admettre. M. G. lui-même vient de partir, en compagnie de M. Huth, pour une mission nouvelle dont nous pouvons espérer les plus beaux résultats, et ainsi la lacune que nous signalions — et dont lui-même convient dans sa conclusion,

p. 106, — lui sera plus facile à combler qu'à personne. Tel quel, nous nous plaisons à le répéter, son livre, venant après ceux de Schlagintweit, de Waddell et sa propre édition du panthéon du Tschangtscha Hutuktu, est le manuel le plus clair, le plus pratique et le mieux documenté que nous puissions actuellement posséder sur la mythologie et l'iconographie du lamaïsme.

A. F.

V. Chauvin. — **Le Jet des pierres au pèlerinage de la Mekke.** Anvers, impr. Backer, in-8.

Une des cérémonies, d'obligation canonique, du pèlerinage de la Mekke, est celle qui consiste à jeter dans la vallée de Mina, contre trois sortes d'autels en pierres brutes, un certain nombre de petites pierres de la grosseur d'une féverole. Cette cérémonie, antérieure à l'islam est expliquée par les Musulmans comme une commémoration de la tentation d'Abraham, lorsque le démon essaya de lui persuader de désobéir à Dieu en refusant d'immoler son fils Isma'îl (Isaac). Cette explication ne prouve qu'une chose : la tendance à ramener à la vraie religion des cérémonies d'origine incontestablement païenne. Elle ne mérite pas qu'on s'y arrête. Peu satisfait des interprétations données par Moïse Maimonide, Liebrecht, Dozy, Van Vloten, M. Chauvin en hasarde une qui a le mérite d'une rare ingéniosité, appuyée sur une connaissance approfondie de la question. Ce serait un souvenir du rite employé dès les temps anciens, pour assurer par une sorte de prise annuelle de possession l'inviolabilité du territoire nécessaire à l'accomplissement des processions et des courses du temps du paganisme. J'avoue que cette explication ne m'a pas convaincu : elle a du reste, l'inconvénient, comme M. Chauvin le reconnaît en toute franchise (p. 296-287) de ne pas rendre compte de certaines particularités de cette cérémonie. J'y vois plutôt un acte religieux païen (offrande par le jet de pierres) que Mohammed a détourné de son sens, en même temps qu'il le conservait en la rattachant à un souvenir du judaïsme[1].

René Basset.

Le R. P. Largent. — **Saint Hilaire**, dans la Collection des « Saints ». 1 vol. in-12 de 186 p., Paris, Lecoffre, 1902.

Ce volume est assurément l'un des meilleurs de la Collection des « Saints ». Écrit dans une langue aisée, précise, sans un souci trop prononcé d'apologétique, il contient des pages de très heureuse vulgarisation, fixe les traits géné-

1) P. 285, note 4. Le roman philosophique de Hayy ben Yaqzhan, composé par Ibn Tofaïl doit être désormais cité dans l'excellente édition, accompagnée d'une traduction, qu'en a donnée M. L. Gauthier, professeur à l'École des Lettres d'Alger (Alger, 1900, in-8).

raux de certaines questions souvent débattues et marque loyalement l'incertitude où nous nous trouvons par rapport à d'autres. Mais, en dernière analyse, il semble que ce soit là un bien petit livre pour un si gros sujet et certaines simplifications forcées amènent l'auteur — ou le lecteur — à des conclusions quelque peu périlleuses. D'autres fois, il suffit de digressions, même courtes, ou de citations, pour alourdir et retarder sensiblement la narration ; ainsi, pour les « morceaux » sur le mariage (pp. 33-51), d'un caractère parénétique trop évident, sur l'œcuménicité du concile de Rimini, sur le temps des persécutions, la nécessité des formules dogmatiques pour écarter les témérités ou les équivoques, etc. ; de même, pour les citations d'auteurs contemporains, du duc A. de Broglie (celles-ci par trop abondantes) du cardinal Pie, etc. Les extraits des œuvres d'Hilaire au moyen desquels le R. P. Largent lui fait raconter à lui-même son évolution morale (ch. I) sont intéressants, mais ne nous font pas connaître avec assez de précision l'étendue de l'influence hellénique — alexandrine surtout — sur l'éducation religieuse du saint. Pas plus que Justin, il n'a traversé les systèmes grecs sans en garder certaines formes de raisonnement et de piété. Ses commentaires sur la Bible portent l'indiscutable empreinte de l'École d'Alexandrie. Comme l'a bien remarqué Ebert (*Littér. latine au M.-A.*, p. 153), l'exégèse de Philon et celle d'Hilaire ont plus que des points de contact isolés, c'est une presque identité de methode. Par contre, l'œuvre antiarienne de saint Hilaire et surtout son activité unitaire durant ses années d'exil sont exposées de façon très claire et leur principe suffisamment défini. Les grandes lignes du « De Trinitate » et du « De Synodis » sont indiquées avec autant de précision que le permet la nature de l'ouvrage du P. Largent. Ce sont évidemment là les parties sacrifiées dans des travaux de vulgarisation ; reconnaissons que l'auteur en a sauvé le plus possible. L'opinion qu'exprime M. Bardenhewer (p. 59) ne saurait suffire à convaincre d'erreur les savants qui ont combattu l'authenticité du « Lucis largitor » et du « Ad coeli clara ». Elle n'est d'ailleurs citée que pour appuyer des raisons de sentiment et nous vaut une très élégante traduction des deux hymnes. La narration des actes d'Hilaire à Séleucie et à Constantinople, l'analyse du « Contra Constantium » ont les mêmes qualités que le chapitre consacré aux années d'exil. La période comprise entre 360 et 368, capitale pour l'histoire de l'Église des Gaules dans son développement matériel et moral, est traitée un peu rapidement ; la post-histoire de saint Hilaire et de la dévotion à ses reliques, riche de faits précis ou d'indications de sources, serait de tout point utile et louable, si elle n'était un peu déparée par certaines violences polémiques, dirigées soit contre Erasme, soit contre les « audaces sacrilèges » de Strauss et de Renan. Le soin d'apprécier le caractère littéraire de l'évêque de Poitiers revenait bien, semble-t-il, à son biographe actuel et M. Largent en a peut-être trop facilement chargé saint Jérôme et M. Ebert. Les affirmations de ce savant sont, en matière d'art littéraire, trop aisément subjectives pour passer pour indiscutables. De même, dans l'estimation de la doctrine hilarienne, le P. Largent cède la parole au P. de Régnon avec

le visible désir d'atténuer autant que possible le caractère subordinatien de la théorie trinitaire de saint Hilaire et des Pères de son temps (pp. 140-146) : enfin, à propos de sa conception presque docétiste de la deuxième personne, le P. Largent s'efface encore, cette fois devant D. Cellier, Petau, l'abbé P. Martin, Tournely, qui, un peu pêle-mêle, s'expliquent sur le degré d'orthodoxie qu'ils attribuent aux paroles d'Hilaire sur les dernières souffrances de Jésus (p. 157 et suiv.).

L'ouvrage se termine sur une profession de foi qui nous rappelle que nous sommes en présence d'une œuvre hagiographique, conçue dans un esprit qui n'est pas uniquement historique, œuvre cependant honorable et qui peut constituer, à l'usage des travailleurs, un utile mémento.

P. ALPHANDÉRY.

Dr. W. KÖHLER. — **Documente zum Ablasstreit von 1517.** — 1 vol. in-8 de VIII-160 p. Tubingue et Leipzig, 1902.

Le principe même de publications comme celle de M. K. peut être évidemment discuté : ce n'est nullement un « Corpus » de documents sur toute l'histoire des indulgences que ce mince volume de 160 pages, et d'autre part on peut concevoir quelque méfiance à l'égard du système des « Selectae », du moment où le choix s'étend sur des pièces de caractère, d'époque, d'esprit si différents et de nombre si considérable. M. K. ne fait nulle difficulté à déclarer (p. V) que « l'orientation » de son recueil de « morceaux choisis » lui a été fournie par l'article que M. Brieger a consacré à l'histoire des indulgences dans la 3e édition de la Real-Encyclopädie de Herzog et Hauck, et à coup sûr nous reconnaissons qu'on ne saurait choisir meilleur guide. Le plan général est d'ailleurs très net et rigoureusement suivi et les textes puisés aux sources les meilleures : M. K. place sous nos yeux les premières indulgences (Pontius d'Arles, Urbain II), les indulgences de différents caractères : indulgences de croisades, de jubilés, d'autels privilégiés, accordées aux morts, indulgence de la Portioncule, indulgences *a poena et culpa* de Célestin V. Quelques textes ébauchent l'histoire des premières polémiques à propos des indulgences (Abélard, Thomas d'Aquin); d'autres notent les protestations qui s'élevèrent contre l'abus qu'en faisait la Cour de Rome (Thomas de Cantimpré, Chroniques allemandes). Enfin quelques pages tirées des théoriciens du XVe et du XVIe siècles (*Tractatus de indulgentiis* de Jacob von Jüterbock, *Cœlifodina* de Johannes von Platz) nous préparent à l'apparition de la grande indulgence de Léon X (1515) et à la lutte entre Luther et Tetzel dont M. K. réunit les documents les plus typiques. On le voit, ce livre, d'une composition d'ailleurs ingénieuse et attrayante, ne pourra guère satisfaire que ceux qui n'ont besoin que d'une documentation réduite à l'indispensable, de textes déjà triés avec un inévitable ar-

bitraire. Pourtant nous ne pouvons nous empêcher d'être étonnés en ne rencontrant pas dans le livre de M. Köhler, bon nombre de textes qui annoncent ou expliquent la polémique de 1517 au même titre, sinon plus, que quelques-uns de ceux qui sont admis dans ses *excerpta* : quelques pages du « Liber pœnitentialis » d'Alain de Lille pouvaient servir de contre-partie intéressante au texte d'Abélard. Au sujet de la lutte contre l'abus des indulgences, il eût été intéressant de voir la forme que lui avait primitivement donnée l'Église romaine dans les canons 60-62 du Concile de Latran IV. Quelques fragments de Chaucer ou de William Langland (puisqu'aussi bien M. K. ne s'en tenait pas aux textes d'origine purement ecclésiastique) auraient suffi à dessiner le personnage si typique du « Pardoner » anglais au xive siècle. La question des indulgences ne fut omise ni au concile de Bâle, ni au concile de Constance, et l'opinion de Gerson en cette délicate matière avait assez de prix pour que M. Köhler lui accordât un peu de la place qu'il a si généreusement octroyée à J. v. Jüterbock et à F. v. Platz. Enfin l'absence de toute mention des protestations wickliffite et hussite contre les indulgences peut surprendre, et nous eussions vu sans déplaisir, citer parmi les devanciers du grand protestataire de Wittemberg, le frère Jacques Vitrier dont l'Université de Paris condamna, dans les dernières années du xve siècle, les attaques, aussi virulentes qu'isolées, contre le trafic des indulgences. Ces quelques textes n'eussent pas démesurément grossi la collection de M. K. ; ils l'eussent peut-être rendue moins strictement locale.

P. A.

H. Detmer. — **Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster während des 16 Jahrhunderts. I. Johann von Leiden.** — 1 vol. in-8 de 71 p. Münster, 1903.

Après les belles et précises études de M. L. Keller, il ne semble pas qu'il y ait encore beaucoup à connaître sur le royaume anabaptiste de Münster. Aussi M. H. Detmer ne paraît-il pas avoir eu, dans la plaquette qu'il publie aujourd'hui, d'autre ambition que d'offrir au lecteur — peut-être plus spécialement aux habitants de Münster — quelques « tableaux » de cet étrange mouvement social et religieux, d'ailleurs si aisément pittoresque. Ce qui ne veut pas forcément dire que M. D. s'en soit tenu à des effets faciles de description théâtrale ; son livre est évidemment un ouvrage de vulgarisation absolue, mais de saine vulgarisation, où les faits ne sont nullement déformés pour augmenter l'attrait du récit, où les personnages ne prennent point une allure romantique ou une psychologie par trop moderne. Tout au plus pourrait-on reprocher à l'auteur les premières pages qui restent dans des généralités assez indécises, et supposent une connaissance antérieure des principaux événements. Si même l'on

admet ce plan un peu déroutant, il reste encore à remarquer que l'état moral et social de Münster est à peine indiqué, que le caractère mystique du mouvement et en particulier le rôle de l'inspiré Rothmann n'apparaissent pas clairement. A partir de la page 21, l'action de Jean de Leyde, « sa personnalité et sa situation dans le royaume de Münster » sujet même de cet opuscule, sont étudiées de plus près et avec un souci plus rigoureux d'analyse exacte. Certaines parties en sont tout à fait intéressantes, celles notamment sur les progrès de la conquête de Münster par les anabaptistes, sur l'élément chiliaste dans leurs idées théocratiques, sur les débuts du pouvoir de Jean de Leyde, etc. bien que l'action — en somme de second plan — de Johann Matthys soit longuement exposée peut-être aux dépens de celle, beaucoup plus intéressante et réelle, de Melchior Hofmann. Mais M. D. a restreint son étude aux prédicateurs de Münster, et cela encore montrerait le danger de travaux qui localisent à l'excès les faits religieux, ne tiennent compte que des influences qui se sont exercées dans les étroites limites d'une ville. Ce petit livre, d'une lecture attrayante, se termine à la mort de Jean de Leyde; l'auteur nous annonce, pour paraître dans la même série, des études sur les mouvements sociaux et communistes, sur la conception anabaptiste du mariage et l'introduction de la polygamie à Münster.

P. A.

Dr Paul Carus. — **The History of the Devil and the Idea of Evil from the earliest Times to the present Day** (L'Histoire du Diable et l'Idée du Mal, depuis les plus anciens temps jusqu'à nos jours). — Un beau volume relié de 496 p. gr. in-8, avec de nombreuses illustrations. — Chicago, Open Court publishing C°, et Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner et Comp. 1900.

C'est un beau livre, très intéressant à parcourir pour ceux qui savent, instructif et solide pour ceux qui ne savent pas. Pour peu que ces derniers aiment les lectures sérieuses, on peut le leur recommander, même à titre de livres d'étrennes, car il est abondamment orné de gravures bien choisies. Dire qu'il soit destiné à faire époque dans l'histoire religieuse serait dépasser notre pensée, bien qu'en somme notre appréciation lui soit favorable. Il y a déjà beau temps que des *Histoires du Diable* ont paru avec l'intention de décrire les origines et l'évolution de cette idée, si l'on ne veut pas dire de ce cauchemar, qui, sous divers noms et diverses formes, a hanté les imaginations pendant tant de siècles et donné lieu à tant de superstitions, de sottises et d'applications faisant frémir l'humanité. Cette histoire n'a pu être élaborée que par les soins de ceux qui étaient délivrés eux-mêmes de cette obsession déprimante et fallacieuse. Mais, maintenant qu'elle est faite ou à bien peu près, elle contribue à émanciper ceux, plus nombreux qu'on ne croit, qui sont encore assujettis aux terreurs suggé-

rées par ce vilain personnage mythique qui incarne le mal et surtout le mal moral sous ses formes les plus hideuses. A ceux-là surtout le livre du Dr Carus peut rendre d'éminents services en leur montrant les origines et les variations de cette mythologie infernale. Il n'y a pas si longtemps qu'elle tyrannisait encore les esprits les plus vigoureux. Se rappelle-t-on l'empire qu'elle exerçait sur un Luther, non pas seulement dans sa cellule d'augustin à Erfurt, non pas seulement pendant les nuits solitaires et laborieuses de la Wartburg, mais aussi dans l'ensemble de ses écrits jusqu'à la fin de sa vie! Il s'en faut que dans les classes dites éclairées cette hantise ait entièrement disparu. Seulement on n'ose plus trop dire qu'on en est encore atteint.

Cela ne signifie pas que nous soyons délivrés de la puissance du mal dont Satan n'est que le symbole traditionnel. Si le livre du Dr Carus relègue dans la catégorie des êtres imaginaires le Diable cornu et fourchu du Moyen-Age, son auteur, qui est religieux, se préoccupe sérieusement de la question du mal en soi pour aboutir à la théorie métaphysique, facilement mal comprise, d'après laquelle le mal physique et moral rentre comme le bien dans le plan divin, mais avec cette clause qu'il ne peut servir qu'au dégagement final du bien pour l'ensemble et pour l'individu. Nous n'avons pas ici à le suivre dans la discussion de cette doctrine, dont nous nous bornons à signaler la portée philosophique.

A. Réville.

Nallino. — **Le odierne tendenze dell'islamo.** — *Florence*, 1902, in-8.
Id. — **Chrestomathia Qorani arabica.** — Leipzig, lib. Wolfgang Gerhard, 1893, in-8, vi-64, 78 p.

Dans cette conférence, faite au commencement de l'année scolaire à l'Institut oriental de Naples, l'auteur expose avec non moins d'exactitude que de clarté, les tendances actuelles de l'islam. Il montre que sa forme d'expansion est indépendante de son affaiblissement politique; que, s'il recule devant les nations civilisées, il s'étend aux dépens des populations inférieures chez lesquelles ses adhérents se recrutent par millions; il signale le danger que fait courir le panislamisme qui tend à réunir toutes les forces de l'islam contre l'ennemi commun, la civilisation, et à faire du Sultan de Constantinople le chef de ce mouvement. Dans un exposé sommaire, il fait connaître le rôle joué par les confréries musulmanes depuis les circonstances où elles ont pris naissance et qui ont favorisé leur expansion jusqu'à nos jours. On doit signaler les lignes où M. Nallino indique bien nettement comment, à un tournant de son histoire, la Turquie eut le choix entre deux partis : se transformer en un état européen et civilisé en établissant l'égalité entre tous ses habitants, sans distinction d'origine ou de religion, ou bien devenir le foyer islamique. C'est à ce dernier parti que s'arrêta Abdul Hamid II et dont il poursuivit l'exécution par les massacres d'Arménie,

la terreur constante et les intrigues universelles[1]. Une politique à courtes vues engagea l'Allemagne à l'appuyer, et aujourd'hui la visite de Guillaume II au bourreau de l'Arménie est représentée dans les pays musulmans comme un humble hommage rendu par un vassal à son suzerain. Cette courte brochure est un excellent résumé de la question.

Je saisis cette occasion de rappeler l'excellente chrestomathie du Qorân que M. Nallino a publiée, il y a une dizaine d'années, et qui a conservé toute son importance. La plupart des chrestomathies arabes contiennent des extraits du Qorân et même nous possédons une chrestomathie spéciale de Muir[2] dans laquelle la traduction anglaise qui accompagne les extraits ne compense pas l'absence d'un glossaire et de notes. Ce sont précisément ces dernières parties qui font le mérite de l'ouvrage de M. Nallino. Les étudiants y trouveront les renseignements philologiques et exégétiques indispensables à ces études et mis au courant des derniers travaux : ce sera pour eux une excellente préparation à l'étude de l'islâm et l'on ne saurait trop recommander ce livre qui a sa place à côté de la *Chrestomathie aus arabischen Prosaschriftstellern*, de Brünnow (Berlin, 1895) et du *Delectus veterum Arabicorum* de Nœldeke et Müller (Berlin, 1890).

René Basset.

1. Cf. dans la *Revue générale des Sciences pures et appliquées* (15 juillet 1902) la publication par M. A. Le Chatelier de la correspondance entre les Touaregs et les Senousya et entre ceux-ci et le Sultan.
2. *Extracts from the Coran*, Londres, 1880, in-12.

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — Le 8 décembre dernier est mort, à Saint-Germain-en-Laye, M. *Alexandre Bertrand*, dont les lecteurs de la Revue connaissent le labeur scientifique et la puissante activité consacrée aux études de préhistoire de la France. Il fut en ces matières un infatigable initiateur, et, pendant cinquante ans, recueillit, classa, décrivit les éléments de cet admirable Musée de Saint-Germain qui est bien son œuvre, — et sa plus belle œuvre.

Né à Paris, le 21 juin 1820, élève de l'École Normale, puis membre de l'École française d'Athènes, il fut, après une douzaine d'années passées dans l'Université, appelé à entrer en qualité de secrétaire dans la Commission de la Carte des Gaules instituée par Napoléon III pour préparer l'Histoire de César. Nommé membre de la Commission d'organisation du Musée de Saint-Germain en 1865, il fut chargé de rédiger un projet qui fut approuvé par Napoléon III et, lors de l'inauguration du Musée, il en devint Conservateur, fonctions qu'il occupa jusqu'à sa mort. Il s'attacha à faire prévaloir, dans le classement des pièces de ces collections, d'abord à l'état embryonnaire, mais qu'il enrichit de continuels apports, un plan rigoureusement méthodique, dont les principes ont à peine vieilli. De plus, soit par son cours d'Archéologie nationale à l'École du Louvre (à partir de décembre 1882), soit par sa participation à de nombreux Congrès, à la fondation et aux actes de plusieurs sociétés archéologiques, soit enfin par la publication de mémoires dont la *Revue archéologique* renferme la presque totalité, il a exercé sur les recherches relatives à la préhistoire de la France une influence féconde et que se plaisaient à reconnaître ceux mêmes qui n'acceptaient pas le détail de ses conclusions.

Bien qu'il se soit intéressé, dès le début de sa carrière scientifique, aux questions de mythologie grecque et qu'il ait reçu, lors de ses premiers travaux en cette discipline, les encouragements et les conseils de Renan et d'A. Maury, il n'a apporté à l'histoire des religions qu'une contribution relativement restreinte. A vrai dire, plusieurs de ses mémoires traitent de sujets d'archéologie religieuse gauloise, mais, avant la « *Religion des Gaulois* », parue en 1898, il faut remonter jusqu'à ses ouvrages de jeunesse pour trouver dans sa production assez considérable, des livres consacrés à l'étude des cultes antiques. A la suite d'un voyage dans le Péloponèse qu'il entreprit alors qu'il était membre

de l'École d'Athènes, il écrivit en collaboration avec MM. Beulé et A. Mézières, ses camarades de promotion et ses compagnons de voyage, un fort mémoire sur les découvertes archéologiques effectuées durant cette mission. La partie relative à la Mégaride, à la Corinthie et à l'Argolide, est l'œuvre de A. Bertrand et contient sur la mythologie grecque — et en particulier sur les origines du culte d'Esculape et du mythe d'Hercule — des vues dont la hardiesse fut signalée à l'Académie par le rapporteur J. Guigniaut. A. Bertrand utilisa les matériaux recueillis au cours de ce voyage dans trois ouvrages parus quelques années après : *D'Athènes à Argos. Étude de mythologie et d'archéologie grecques* (1858). *De fabulis Arcadiae antiquissimis* (1858). *Essai sur les dieux protecteurs des héros grecs et troyens dans l'Iliade* (1859). Ces deux derniers travaux furent ses thèses de doctorat. On y rencontre, dans le second surtout, des remarques encore intéressantes et d'une exactitude intuitive sur les périodes de la religion grecque, sur la constitution familiale du panthéon homérique. — Ce n'est que 39 ans après, que A. Bertrand fit paraître cette « *Religion des Gaulois* » (1898) qui est son dernier livre et, semble-t-il, son livre préféré — le dernier effort de sa vie consacré à des études qui depuis longtemps l'attiraient. C'est un livre puissamment systématique, qui abonde en synthèses hardies, mais qui n'en reste pas moins « un travail original, vivant, fruit de longues réflexions et propre à faire réfléchir le lecteur ». (S. Reinach.) — D'ailleurs, plus encore que ses livres, c'est la méthode et c'est l'activité de A. Bertrand qui auront été fécondes et qui rendront sa mémoire durable ; et c'est aussi le constant exemple de labeur et de loyauté donné par cette haute conscience d'homme et de savant.

P. A.

***

Récentes publications du Musée Guimet. — Le tome XXX des *Annales du Musée Guimet* a paru chez l'éditeur Leroux, en deux parties distinctes, mais toutes deux consacrées à l'histoire religieuse de l'Égypte. La première, *L'Aile nord du pylône d'Aménophis III à Karnak*, est l'œuvre de M. *Georges Legrain* et de M. *E. Naville*. On sait que ce temple a été déblayé entièrement par M. Naville, pour le compte de l'Egypt Exploration Fund et que plusieurs volumes des dessins qui y ont été retrouvés, sont déjà publiés. M. Legrain a été chargé de restaurer le temple, afin de prévenir une ruine irrémédiable. Au cours des travaux nécessités pour évacuer les déblais à travers la masse des décombres qui barraient la route, il a trouvé une série de blocs de calcaire rouge avec lesquels il a été possible de reconstituer certains bas-reliefs concernant la reine Hatasou et le roi Touthmès III. La présente publication nous apporte la reproduction, en héliotypie, de ces bas-reliefs, avec une double introduction, l'une de M. Legrain, relative à la disposition architecturale, l'autre, de M. Naville, relative à l'étude des scènes retrouvées, ou tout au moins d'une partie d'entre elles, portant les inscriptions de la reine Hatasou et de Touthmès III, scènes d'offrandes et scènes funéraires. Les autres sont encore trop

incomplètement reconstituées pour pouvoir être étudiées avec fruit. M. Naville suppose que les blocs de calcaire rouge dont il s'agit, faisaient partie d'un petit sanctuaire appartenant à l'ensemble des constructions que la reine Hatasou éleva dans cette partie du grand temple de Karnak. Voici comment il résume l'intérêt historique de ces découvertes : « Dans ces sculptures du temple de Karnak, nous voyons Touthmès III rendant un culte à la reine défunte ; c'est donc lui qui doit avoir achevé l'édifice après la mort de Hatshepsou (c'est ainsi que M. Naville transcrit le nom de la reine). Il ressort aussi de ces inscriptions que ce n'est pas lui qui a fait effacer la figure et les noms de la reine. Si l'on doit encore mettre sur le compte de Touthmes III une partie des destructions exercées aux dépens de la reine, ce qui me paraît toujours plus douteux, il est certain que l'ère des « persécutions » n'a commencé que beaucoup plus tard, et non pas au début de son règne » (p. 21).

La deuxième partie est l'œuvre de M. *Al. Gayet* : *L'exploration des nécropoles gréco-byzantines d'Antinoe et les sarcophages de tombes pharaoniques de la ville antique*. Dès le printemps de 1898, M. Gayet a exposé au Musée Guimet les merveilleuses étoffes et broderies qu'il avait découvertes dans une nécropole d'Antinoë. Durant l'hiver de 1898 à 1899 et l'année suivante il a exploré de nouveaux quartiers de cette même nécropole. C'est le résultat de ces nouvelles fouilles qu'il expose dans les Annales et cette publication est du plus haut intérêt. M. Gayet montre comment les divers quartiers étaient affectés à des catégories tranchées d'habitants et fournit la preuve de l'hypothèse émise par lui, dès le début, que la nécropole nous renseigne sur la civilisation gréco-égyptienne depuis les origines de la fondation romaine d'Antinoë par Hadrien jusqu'à la fin du ve siècle, mais pas au delà. Il y a là comme autant d'échantillons de l'art industriel et des pratiques funéraires dans leur évolution depuis l'époque romaine jusqu'aux abords de l'époque de Justinien. Les historiens du christianisme égyptien, notamment, y puiseront des renseignements extrêmement précieux, tels que : le testament grec (le premier que l'on ait découvert) d'Aurélius Colluthus, de la seconde moitié du ve siècle, par lequel il lègue ses biens à sa femme et fait un legs pour qu'on célèbre les saintes offrandes et les repas funèbres pour le repos de son âme devant le Dieu tout-puissant ; — les objets trouvés dans la tombe de la bienheureuse Thaïs : des corbeilles de jonc tressé destinées à contenir les espèces de l'eucharistie ; un très curieux chapelet de bois et ivoire, une croix ansée, des palmes et une rose de Jéricho ; le costume retrouvé dans la tombe de Sarapion, composé d'une robe de bure brune et d'un manteau de bure noire, de sandales garnies de clous, un bâton gainé de cuir, des ceintures de fer, des anneaux entourant le corps, les bras et les chevilles, un collier portant une croix. Les images des broderies nous font assister à toute la transition de l'art païen à l'art chrétien.

Ce qui complète l'intérêt de cette publication, c'est que M. Gayet a eu la bonne fortune de pouvoir reprendre ses fouilles sur le flanc de la montagne, à un mille et demi en aval d'Antinoë, et de retrouver la nécropole pharaonique, très

dévastée assurément, mais où il a néanmoins découvert deux tombes remontant jusqu'à la XII[e] dynastie. On voit quelle vaste période d'histoire égyptienne dans une seule et même localité se déroule sous nos yeux dans la succession de ces tombes.

— Dans la « Bibliothèque d'Études » nous avons à signaler l'apparition du t. XIV : *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, par *Alexandre Moret*, chargé de conférences d'égyptologie à l'École des Hautes-Études (Paris, Leroux, gr. in-8 de 283 p., avec 111 pl.). C'est la traduction, avec commentaire, du rituel conservé dans le papyrus n° 3055 de Berlin, lequel est la reproduction de celui qui a été retrouvé sur les murs du temple de Séti I[er], à Abydos. Nous avons ainsi deux documents, l'un d'origine thébaine, l'autre originaire d'Abydos, qui concordent dans toutes leurs parties essentielles. D'autre part, dit M. Moret, les chapitres classés aux rituels de Thèbes et d'Abydos se retrouvent plus ou moins rassemblés ou épars, développés ou réduits, sur les murs des temples de toutes les époques. Les textes d'Abydos ou du papyrus de Berlin nous donnent le « service journalier », tandis que dans les temples on représente le plus souvent le culte tel qu'il est célébré les jours de grande fête.

Dans une introduction substantielle M. Moret donne quelques renseignements généraux sur les conditions du culte dont les formules sont étudiées. Dans sa conclusion il énonce une vue générale sur le culte divin en Égypte : le culte funéraire osirien a été le prototype du culte de tous les êtres divinisés. Mais les rites portent la trace de deux traditions successives et contradictoires : d'après l'une, la plus ancienne, on revivifie le cadavre osirien par le dépècement suivi de la reconstitution du corps ; d'après l'autre, on laisse le corps intact et l'on s'efforce de le conserver dans son intégrité par la momification. M. Moret rattache le culte, suivant une observation à laquelle on tend aujourd'hui à donner une portée peut-être trop générale, au sacrifice originel du dieu lui-même, destiné à assurer la vie à ses adorateurs.

Deux appendices et deux index complètent ce travail qui met à la portée des historiens de la religion un instrument d'études très précieux.

***

Publications récentes : 1° *L'Église et les origines de la Renaissance* (Paris, Lecoffre, 1902 ; in-8), par M. *Jean Guiraud*, premier volume d'une étude sur les rapports de la Cour de Rome avec la Renaissance ; car, pour M. Guiraud, l'Église semble se confondre avec la papauté, quoique durant le XIV[e] et le XV[e] siècle une grande partie de la chrétienté — et l'on peut ajouter, sans crainte, la plus religieuse, — soit en lutte avec la papauté. M. Guiraud a fait une étude très solidement documentée sur les relations de la papauté avec les lettrés et les artistes de Boniface VIII à Nicolas V. Il n'a pas de peine à montrer que dès le début de la Renaissance les papes ont été bien disposés pour elle, qu'ils ont attiré auprès d'eux les artistes qui pouvaient contribuer à illustrer le siège de

leur pouvoir et qu'ils ont favorisé la création des instruments de travail qui a été l'un des premiers et des plus durables bienfaits de la Renaissance. Il ne nous paraît pas qu'ils aient directement exercé une action quelconque sur la formation et l'orientation des savants ou des artistes. Ils ont cherché à en profiter pour leur grandeur temporelle. Mais ils se sont complètement désintéressés de l'influence morale ou religieuse que les lettres renaissantes pouvaient exercer sur le monde chrétien. En ce sens ils ont leur part de responsabilité dans le triomphe des tendances païennes au sein de la Renaissance italienne. Dans les pays du centre de l'Europe, où l'esprit chrétien s'était mieux conservé, la Renaissance ne prit pas la même tournure. Pour M. Guiraud la papauté fut submergée par le paganisme de la Renaissance après avoir cherché à s'en défendre. Ce sont les preuves de cette défense qui ne ressortent pas bien de l'étude si intéressante qu'il nous présente.

— 2° M. *Léon Lallemand* a commencé une *Histoire de la charité*, dont le 1er volume a paru chez l'éditeur Picard (in-8 de x et 188 p.). Cette première partie est consacrée à l'étude de la charité dans l'antiquité, chez les Hébreux, les Égyptiens, les Assyro-Babyloniens, en Grèce, à Rome, en Gaule et en Germanie avant l'occupation romaine. Cette simple énumération suffit à montrer qu'il s'agit ici d'un ouvrage de vulgarisation. Comme tel il mérite d'être signalé, d'autant que la littérature historique française n'est pas bien riche en ces matières.

— 3° M. *Louis Talant* a publié à l'imprimerie Coueslant, à Cahors, une étude sur *Rabelais et la Réforme* (in-8 de 129 p.), dédiée à M. Abel Lefranc, professeur à l'École des Hautes Études. Il conclut que, si Rabelais fut un moment l'allié de la Réforme biblique et antipapale, la cause du protestantisme et surtout du calvinisme ne fut jamais la sienne. Il se sépare de l'église catholique plutôt par le travail de la pensée et l'amour de l'indépendance qu'à la suite d'une crise de conscience. Il favorisa la Réforme tant qu'elle confondit sa cause avec celle de la Renaissance.

— 4° M. *John Viénot* a publié chez Fischbacher, la leçon qu'il a prononcée, le 3 novembre 1902, à la séance d'ouverture des cours de la Faculté de théologie protestante de Paris, sur *Pierre Charpentier, un apologiste de la Saint-Barthélemy*. Avec sagacité M. John Viénot a su démêler la trame de l'existence agitée de ce Charpentier qui, après avoir été professeur à Genève et avoir dû quitter cette ville pour cause d'immoralité, trouva auprès de Champagney, troisième frère du cardinal de Granvelle, les ressources dont il avait besoin en acceptant le rôle d'espion et de délateur des Huguenots. M. Viénot a fourni la preuve définitive de la félonie de ce triste personnage, dont le témoignage a été souvent exploité pour appuyer l'apologie des auteurs de la Saint-Barthélemy.

— 5° Dans l'*Annuaire* de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études pour 1903, M. *Clermont-Ganneau* a publié un court mémoire — *Où était l'embouchure du Jourdain à l'époque de Josué?* —

dans lequel il montre que cette embouchure devait être à 6 ou 7 kilomètres plus au nord qu'elle ne l'est actuellement, quand furent rédigés certains documents du Livre de Josué, savoir les passages où sont déterminées les limites des tribus de Juda et de Benjamin. Elle était alors vraisemblablement à l'endroit représenté de nos jours par les ruines de Kasr-el-Yahoud.

J. R.

— 6° A une question qu'il se pose en ces termes : *Pourquoi le Dieu des Juifs a conquis le monde occidental*, M. Hervé Blondel a entrepris de répondre dans un court mémoire qui, précédemment publié dans la Revue internationale de Sociologie, vient de paraître en un opuscule de 28 pages (Paris, Giard et Brière, 1902). Les divisions en sont ainsi indiquées par l'auteur : « I et II. Du polythéisme monarchique aryen et du polythéisme oligarchique ou hénothéisme sémitique; comment celui-ci est le plus apte à conduire au monothéisme ; mais lenteur de la transition. III et IV. Paganisme initial des Juifs et comparaison entre les trois Genèses, chaldéenne, élohiste et jéhoviste ; comment le point de vue naturaliste fait graduellement place au point de vue moral. V. Naissance et développement, selon les circonstances ambiantes, du Prophétisme : comment il sacrifie tout à la morale sociale. VI. C'est parce qu'il ne croit à aucune vie future réparatrice que le prophétisme s'acharne à poursuivre l'avènement de la justice sur la terre, avec une vigueur inconnue chez tout autre peuple. Comment, par ce procédé moral, l'hénothéisme juif tourne naturellement au monothéisme universel ; et comment le monde gréco-romain se met à judaïser : transition d'ordre moral et non rationnel. VII. Le christianisme non encore hellénisé n'est que du prophétisme juif, mais eschatologique. VIII. Le prophétisme ancien est la première apparition du socialisme dans le monde. IX. Malheureusement, c'est un néo-prophétisme, c'est-à-dire eschatologique, qui a tout d'abord *monothéisé* le monde » (p. 4). Ce simple sommaire montre assez que les conclusions de M. H. B. ne pèchent point par excès de timidité : les hypothèses y ont souvent beau jeu et l'auteur se laisse aller parfois à des généralisations par trop hâtives. Néanmoins, par son souci de synthétiser les derniers faits scientifiquement acquis à l'histoire, de préciser leur valeur du point de vue de la « sociologie dynamique », M. H. B. a su donner à son ouvrage, si bref soit-il, une indéniable originalité.

— 7° Dans son n° de juillet-octobre 1902, la *Revue des Écoles de l'Alliance Israélite* a publié une série d'intéressantes notices relatives au Folk-lore des communautés juives de la Tripolitaine. Les coutumes, croyances et légendes qui y sont recueillies ont trait notamment à la célébration des fêtes de la Pâque, de Pourim, Rosch-Haschana et Kippour, aux rites du mariage, à la situation des *Cohanim* parmi leurs coreligionnaires.

9

*
* *

L'histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 21 novembre 1902* : M. *Héron de Villefosse* présente la photographie du sarcophage découvert par le P. Delattre dans ses *fouilles de Carthage*. Le couvercle porte une statue en relief représentant un prêtre carthaginois tenant une canette. La tête, très belle, est rehaussée de peintures ; celle des yeux s'est encore conservée. Le rapport joint à cet envoi du P. Delattre fournit des renseignements sur tout ce qui était placé à côté du défunt dans le sarcophage.

Au sujet des deux nouvelles inscriptions funéraires découvertes par le P. Delattre, M. *Philippe Berger*, président, estime qu'elles sont toutes deux, comme l'a dit le P. Delattre, des épitaphes de prêtresses. L'une est gravée à l'intérieur d'un cartouche : elle est d'une belle écriture officielle carthaginoise et se traduit : *Tombeau d'Arisatbaal la prêtresse, femme de Melqarthillec*. La seconde, gravée aussi sur un cartouche, mais d'écriture beaucoup plus négligée porte ces mots : *Tombeau de Hotallat, la prêtresse, fille de Magon, fils de Bodmelqart, femme d'Asmelek, fils de Bodmelqart*. Aucun nom divin n'accompagne le titre de prêtresse. Ces inscriptions montrent que toutes deux étaient mariées.

— *Séance du 28 novembre*. — M. *Héron de Villefosse* communique le télégramme suivant du P. Delattre : « Nouvelles découvertes intéressantes ; dans une chambre, deux *sarcophages anthropoïdes*, prêtre de travail grec et prêtresse coiffée à l'égyptienne avec stéphane et vêtement peint doré, colombe dans main droite ». M. *Salomon Reinach* continue la lecture de sa communication sur *Sisyphe aux enfers*.

— *Séance du 5 décembre*. — M. *Omont* présente des remarques sur la datation de fragments d'un manuscrit grec de l'*Évangile de saint Marc* en onciales d'or sur parchemin pourpré. On l'a jusqu'ici attribué au ve siècle. M. Omont ne le juge pas antérieur au IXe siècle.

M. *Héron de Villefosse* communique les photographies des sarcophages de Carthage dont il a annoncé la découverte à la précédente séance d'après une dépêche du P. Delattre. Le prêtre, représenté étendu sur son sarcophage, est d'une exécution soignée, la tête est entourée d'une bandelette ; il porte à l'oreille gauche un anneau doré ; l'avant-bras droit se détache presque entièrement du couvercle. Le sarcophage de la prêtresse est une pièce merveilleuse ; la tête est absolument grecque et rappelle les plus belles têtes féminines des stèles attiques. Le costume est égyptien ; c'est une pièce d'étoffe légère et symétriquement plissée qui laisse à découvert le haut de la gorge ; elle est retenue au dessous des seins par deux fibules qui paraissent se rattacher à un collier et au dessous par une ceinture. A partir des hanches, le corps disparaît sous deux grandes ailes d'oiseau qui l'enveloppent étroitement. La tête est sur-

montée d'un voile court qui laisse voir les cheveux frisés au fer au dessus des tempes et retombant sur les épaules en longues boucles. Au dessus du voile un oiseau accouvé complète la coiffure. Ce qui augmente encore l'intérêt de la nouvelle découverte du P. Delattre, c'est que cette statue de prêtresse est entièrement peinte et rehaussée des plus vives couleurs. Les yeux sont peints; les oreilles sont ornées de pendants dorés de style grec; deux lignes de perles dorées sur le cou simulent un double collier; la ceinture est dorée. Le haut de la poitrine est orné de trois bandes, celle du milieu rouge vif, les deux autres noir ou bleu foncé; ces larges bandes qui passent sous la double gaine qui renferme les cheveux, sont cernées d'un filet d'or. Le bras droit porte un bracelet doré. Ces sarcophages malheureusement ont déjà été visités dans l'antiquité. Chaque couvercle porte, près de la tête de la statue, un trou de grandeur suffisante pour pouvoir atteindre les objets précieux contenus dans la cuve (C. R. d'après la *Revue Critique*, n° du 15 déc. 1902).

M. *S. Reinach* continue la lecture de son mémoire sur *Sisyphe aux enfers*.

— *Séance du 26 décembre.* — M. *S. Reinach* continue son étude sur les *supplices de l'Enfer hellénique*. Il montre que les supplices dont auraient été frappés Tityos, Tantale, Ixion, les Danaïdes etc. s'expliquent tous par l'interprétation erronée d'œuvres d'art de l'antiquité. Les Danaïdes ayant, suivant une tradition, introduit d'Égypte en Argolide l'art de forer les puits, durent être figurées en *porteuses d'eau* et cette image passa ensuite pour la représentation d'un supplice éternel. Les erreurs dues à cette exégèse populaire apparaissent en un exemple frappant que fournit la plus ancienne description connue de l'Enfer chrétien, celle de l'*Apocalypse de saint Pierre* (découverte en Égypte en 1891). Les damnés qui, de leur vivant, se sont rendus coupables d'amours contre nature, sont représentés comme se précipitant sans cesse du haut d'un rocher. M. Reinach montre que l'idée de cette peine singulière provient de l'interprétation erronée et généralisée d'œuvres d'art helléniques, notamment d'un tableau représentant la mort de Sappho et d'une statue athénienne d'un jeune homme se précipitant tête baissée du haut de l'Acropole, poussé par un désespoir d'amour contre nature.

— *Séance du 2 janvier 1903.* — M. *Ph. Berger* donne lecture d'une lettre de M. Gauckler relative au *sarcophage anthropoïde* peint, représentant une prêtresse, découvert récemment par le P. Delattre. M. Gauckler en rapproche deux statuettes revêtues d'un costume identique; l'une a été découverte près de Tunis, dans l'officine d'un potier.

M. *Héron de Villefosse* communique un rapport du P. Delattre sur plusieurs *sarcophages* en marbre blanc qu'il a découverts dans les fouilles de la nécropole punique voisine de Sainte-Monique.

— *Séance du 9 janvier.* — M. *Heuzey* lit une communication sur le *sceau de Goudéa*. Il étudie le cachet du chef chaldéen, véritable sceau officiel, dont la trace est restée imprimée sur des bulles d'argile, provenant des dernières fouilles de M. de Sarzec. Goudéa y est figuré rendant hommage à une divinité

dont le symbolisme est des plus complexes. C'est un dieu assis, tenant deux vases magiques, d'où les eaux jaillissent spontanément. Un jet intermédiaire les fait communiquer entre eux, tandis que trois autres flots retombent, aux pieds du trône, dans autant de vases semblables, d'où ils rebondissent de nouveau en doubles jets. L'étude comparée des attributs et des symboles afférents à ce personnage divin prouve que ce doit être le dieu Ea, considéré comme maître de l'élément humide. Sur le même cachet, le cartouche de Goudéa est supporté par un quadrupède ailé à tête de serpent, coiffé de la tiare à deux cornes des divinités chaldéennes, et présentant la plus grande ressemblance avec les dragons fantastiques d'un gobelet à libation déjà connu (C. R. d'après la *Revue Critique*, n° du 19 janv.).

M. *Daniel Serruys* a découvert au monastère de Vatopédi (Mont Athos) des lettres inédites de l'adversaire de *Photius*, Ignace, patriarche de Constantinople. Ces lettres permettent de juger de la situation du patriarchat vis-à-vis du pouvoir des évêques suffragants et des officiers impériaux. Non seulement elles précisent la physionomie de ce patriarche Ignace, tour-à-tour adversaire et défenseur de la séparation des églises, mais elles aident à pénétrer les causes intérieures du schisme de Photius.

M. *Dieulafoy* communique une note de M. J. Gestoso y Perez sur une statue de *Diane* récemment découverte à Santiponce (ancienne Italica).

— *Séance du 16 janvier*. — M. *Clermont-Ganneau* annonce qu'il a reçu du Comité du *Palestine Exploration Found* l'estampage d'une inscription grecque et hébraïque récemment découverte à Jérusalem. Elle est relative à un certain Nicanor d'Alexandrie qui y est dit avoir « fait les portes ». Selon M. Clermont-Ganneau, il s'agirait ici de la fameuse porte du Temple de Jérusalem dite « porte de Nicanor ». Le Talmud et Flavius Josèphe la décrivent longuement. Nicanor, riche Juif d'Alexandrie, en avait fait exécuter dans cette ville les battants en bronze qui étaient ornés de ciselures d'or et d'argent.

— *Séance du 23 janvier*. — M. *Clermont-Ganneau* continue la lecture de son mémoire sur le mont *Hermon* et son dieu. Il l'a achevée dans la séance suivante.

— *Séance du 30 janvier*. — M. *Daniel Serruys* termine sa communication sur les lettres d'Ignace, patriarche de Constantinople, commencée dans la séance du 9 janvier.

M. *Ph. Berger* fait part à l'Académie d'un mémoire de M. Perdrizet sur une inscription grecque que celui-ci a relevée à Antioche. Il a pu en restituer le texte qui est celui d'un oracle en vers rendu par *Alexandre d'Abonoteichos* que cite Lucien. Cet oracle obtint un très grand succès et fut gravé sur toutes les portes pour préserver les maisons de la peste : « Phébus à la chevelure vierge écarte le nuage de la peste ».

M. *G. Schlumberger* lit une note de M. Bréhier, professeur à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand sur l'*introduction du crucifix en Gaule*. « M. Bréhier établit que c'est en Syrie et probablement chez les Nestoriens que la crucifixion a d'abord été représentée. Un passage de Grégoire de Tours

(*In gloria Martyr.*, 22) montre que le crucifix apparaît en Gaule dans une peinture d'une église de Narbonne. La vue du Christ étendu sur la croix, presque nu, excita le scandale, et à la suite du songe d'un prêtre, l'évêque dut faire recouvrir l'image d'un voile. Or Narbonne était au VIe siècle une des principales colonies de ces marchands syriens établis dans toutes les grandes villes de l'Occident. Il est donc permis de croire que ce furent des Syriens qui introduisirent en Gaule cette nouveauté ; mais de longues années se passèrent avant qu'elle entrât dans la vie religieuse des Occidentaux » (C. R. d'après la *Revue Critique*, n° du 9 février 1903).

P. A.

*
* *

Corpus Scriptorum christianorum orientalium. — Nous recevons de M. *J. B. Chabot* la communication suivante :

L'utilité d'une Collection orientale analogue à la *Patrologie latine* et à la *Patrologie grecque* de Migne devient chaque jour de plus en plus évidente. Cette collection rendrait incontestablement aux études ecclésiastiques et aux études profanes un très grand service. Depuis longtemps des amis bienveillants me pressaient vivement d'entreprendre cette œuvre. Le concours désintéressé que m'ont offert spontanément plusieurs orientalistes éminents, et surtout l'adhésion des savants professeurs Guidi, Hyvernat et de Vaux, qui ont bien voulu prendre la charge de diriger respectivement les parties éthiopienne, copte, et arabe, m'ont déterminé à commencer la publication.

Dans quelques jours, un programme détaillé, accompagné d'un spécimen des caractères orientaux, la fera connaître d'une façon plus précise. Nous n'en donnons ici qu'un aperçu sommaire.

Notre intention est de publier dans une série de volumes in-8°, sous le titre général donné plus haut, tout ce qui nous est parvenu des ouvrages rédigés par les écrivains chrétiens en syriaque, en éthiopien, en copte et en arabe, touchant l'exégèse, la liturgie, le droit canonique, la théologie, la philosophie, l'histoire et l'hagiographie. Nous n'ignorons pas l'importance des auteurs arméniens dans la littérature chrétienne orientale ; s'il se trouve un savant qui puisse assumer la direction de cette branche, nous leur donnerons volontiers place dans notre collection.

Nous nous proposons de publier principalement tout d'abord des textes inédits, et aussi les textes historiques dont les éditions sont devenues rares. Les ouvrages édités récemment, ou actuellement en cours de publication, ne prendront place dans la collection qu'en dernier lieu et pour la compléter ; non seulement parce que le besoin d'une nouvelle édition n'est pas urgent, mais aussi pour ne causer aucun préjudice aux éditeurs de ces ouvrages.

Nous nous attacherons à donner des textes corrects, munis de l'apparat critique nécessaire, et accompagnés d'une traduction latine. Nous n'y ajouterons

que les notes indispensables pour l'intelligence du texte ou de la traduction, et nous nous abstiendrons systématiquement de toute digression ou dissertation. Une courte préface fera connaître l'auteur et les manuscrits.

Grâce à l'autorisation qui nous a été accordée de recourir aux ateliers orientaux de l'Imprimerie Nationale, nous pouvons promettre une exécution matérielle irréprochable et nous espérons pouvoir donner assez rapidement une série importante d'ouvrages. Selon nos prévisions, quatre ou cinq volumes plus ou moins considérables paraîtront chaque année.

Chaque volume paraîtra sous le nom et la responsabilité personnelle du savant qui aura pris le soin de l'éditer et de le traduire.

Chaque ouvrage se vendra séparément. Le texte et la traduction pourront même être achetés isolément. — Le prix de vente sera fixé pour chaque volume proportionnellement au nombre de feuilles, à raison de 1 franc par feuille de texte oriental et de 0 fr. 50 par feuille de traduction.

Nous pouvons déjà nommer parmi les collaborateurs qui nous ont promis leur concours dès la première heure : M. Rubens Duval, professeur au Collège de France ; le R. P. Cheikho, S. I., professeur à l'Université de Beyrout ; Mgr Ad. Hebbelynck, recteur de l'Université de Louvain ; M. J. Labourt, docteur en théologie ; M. P. Ladeuze, Mgr Lamy, M. A. Van Hoonacker, professeurs à l'Université de Louvain ; D.-J. Parisot ; M. Ad. Vaschalde, professeur à l'Université catholique de Washington ; le R. P. Zapletal, O. P., professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

Nous espérons que tous les Orientalistes qui en auraient la possibilité voudront bien joindre leurs efforts aux nôtres pour mener à bonne fin cette grande publication. Nous sollicitons instamment leur collaboration qui sera toujours accueillie avec empressement et reconnaissance. Le domaine de nos études communes est assez vaste pour que chacun puisse y trouver un ou plusieurs auteurs à éditer, selon sa préférence ou sa commodité. De notre part, nous ferons tout notre possible pour faciliter le travail à ceux qui voudront bien nous venir en aide, en leur procurant les copies ou collations de textes qui pourraient leur être utiles.

Nous avons actuellement sous presse, dans la série des auteurs syriaques :

Chronica minora (Pars I), *Chronicon Edessenum* et *Chronicon anonymum*, curante I. Guidi.

Dionysii Bar Salibi, *Expositio Liturgiæ*, curante I. Parisot.

Chronicon Pseudo-Dionysianum, curante I.-B. Chabot.

Dans la série des auteurs éthiopiens :

Historia regis Iohannis, curante Ign. Guidi.

Viendront ensuite, dans la série syriaque :

Les lettres du patriache nestorien Jésuyahb III (647-660), éditées et traduites par M. Rubens Duval.

Les Œuvres du patriache nestorien Timothée Ier (780-823), éditées et traduites par M. Labourt.

Les Homélies de saint Cyrille d'Alexandrie sur saint Luc, rééditées et traduites par Mgr Lamy.

Le traité sur la Trinité et l'Incarnation de Philoxène de Mabboug (485-523), édité et traduit par M. Vaschalde.

Dans la série éthiopienne :

Les différentes *Chroniques* éthiopiennes, dont l'édition est préparée par M. Guidi.

Dans la série copte :

Les *Liturgies*, qui seront publiées par M. Hyvernat.

Dans la série arabe :

Le traité d'Abou 'lBarakât, intitulé *Le Flambeau des Ténèbres*, dont M. Carra de Vaux prépare l'édition.

Le premier volume paraîtra incessamment.

Les souscripteurs qui auraient le désir de recevoir les volumes aussitôt après leur apparition peuvent en donner avis dès maintenant à M. Chabot.

Les Orientalistes qui voudraient collaborer à la collection sont également priés de faire connaître leur intention, le plus tôt possible, et d'indiquer les ouvrages qu'ils pourraient publier.

ANGLETERRE

M. *Andrew Lang* a publié dans la livraison de décembre de *Folk-Lore* (vol. XIII, n° 4) un important article intitulé : *The origin of totem names and beliefs*. Il commence par restreindre l'usage du mot *totem* à l'animal, à la plante ou à l'être qui est le protecteur héréditaire de son groupe d'apparentés ; il ne veut pas parler de totems individuels ni de totems sexuels ni de totems de sociétés magiques, parce que ce n'est pas la même chose et que les non-civilisés ne les désignent pas d'un même nom que le totem de groupe d'apparentés. Il demande que l'on ne confonde pas non plus avec les totems les êtres qui, par exemple à Samoa et aux îles Fidji, passent pour renfermer des dieux. Il n'y a pas, dit-il, de « totem god ».

Les peuples totémistes ne peuvent pas expliquer eux-mêmes l'origine de cette institution. Ils n'ont à ce sujet que des mythes. Cependant l'humanité ne procède jamais sans que son action soit motivée par une raison, qui peut nous paraître mauvaise, mais qu'elle a jugée bonne. M. Andrew Lang passe alors en revue les très nombreuses théories qui ont été proposées. Il se refuse à accepter celles qui dérivent le totem de groupe d'un totem individuel primitif. Puis il expose la sienne. Les groupes primitifs, dit-il, devaient se composer d'un très petit nombre d'êtres humains, où les femmes étaient la possession d'un seul ou de quelques-uns peu disposés à les céder, en sorte que les jeunes hommes avaient à s'en procurer dans d'autres groupes. Ces groupes devaient arriver à se désigner respectivement par des noms ; ces noms pouvaient être

suggérés soit par certaines ressemblances avec un animal, soit par la présence d'un animal ou d'une plante sur l'emplacement où séjournait le groupe.

M. Lang sent très bien qu'en pareil cas il eût été beaucoup plus simple de dire : « les gens de la montagne ou de la rivière ou de la forêt », que « les gens du loup » ou « de la grenouille » ou toute autre dénomination analogue. Mais, dit-il, ces dénominations sont bien générales. De plus les hommes ont eu de tout temps une tendance à se donner des sobriquets et à s'insulter. En s'apostrophant par ces sobriquets ils auraient fixé les noms qui seraient devenus des désignations des groupes, puis des noms totémistiques. Plus tard les mythes se seraient formés pour les expliquer.

Nous craignons que cette théorie ne soit à rajouter à la longue série de celles que M. Lang rejette comme insuffisantes. Ce sont là des hypothèses arbitraires. Mieux vaut avouer qu'on ne sait pas.

J. R.

∴

Un ministre anglican d'Alger avait demandé à Mme Hay-Newton de présider des conférences de dames où devaient se discuter les preuves de la révélation chrétienne. Comme personne n'y prit la parole, il fut résolu de substituer à l'objet en discussion l'étude des *Gifford Lectures* de M. le professeur Caird sur les idées fondamentales du Christianisme. Cette fois encore on eut une séance blanche et il fut suggéré que la présidente écrirait un *précis* des Conférences de M. Caird, afin de fournir une base à la discussion. C'est ce précis que Miss Hay-Newton livre aujourd'hui à la publicité sous le titre de *Readings on the Evolution of Religion* (Londres, Blackwood ; in-12 de IX et 222 p.). L'ouvrage de M. Caird a été analysé longuement dans la *Revue* par M. Marillier (t. XXX, p. 243 et suiv. et t. XXXIII, p. 177).

— Nos lecteurs n'ignorent pas que M. *Paul Sabatier* s'est fait, depuis quelques années, le restaurateur en France des études critiques sur l'histoire franciscaine ; on sait son érudition précise et claire et aussi les hautes qualités d'écrivain, qui lui permettent de faire pénétrer jusqu'au grand public la presque totalité des résultats de la science actuelle sur de difficiles problèmes d'histoire religieuse médiévale. Récemment la *Contemporary Review* a publié de M. S. d'ardentes pages intitulées : « S. Francis and the twentieth Century » (décembre 1902). L'auteur s'applique à discerner quel intérêt présentent l'enseignement et l'œuvre morale de saint François pour les hommes d'aujourd'hui et notamment pour ceux-là mêmes, qui ne cherchent que dans la science leur forme de pensée et le but de leur action, et ce sont, peut-être, au dire de M. S., ceux qui, dans le temps présent, apparaissent comme le moins éloignés de l'idéal franciscain ; l'esprit de la scolastique était en effet tout orgueil, tout intérêt humain et saint François l'a condamné ; au contraire « l'esprit scientifique moderne est tout humilité, tout sacrifice » et, par suite, se trouve plus près de la pensée même du *Poverello* d'Assise.

— Le luxueux recueil de documents publié par la librairie T. Fisher Unwin, de Londres, sous le titre de *Indonesian Art* n'a pas qu'un intérêt strictement artistique et fournira sans nul doute une abondante contribution à l'iconographie des religions de l'archipel Indien. Ses 25 planches en héliogravure sont accompagnées de notices substantielles dues à M. C. M. Pleyte et M. G. H. Read, conservateur des départements ethnographique et médiéval au British Museum, a surveillé l'exécution matérielle de cette belle publication.

P. A.

ITALIE

Nous avons déjà signalé en son temps l'intéressante entreprise tentée par M. Salvatore Minocchi pour acclimater en Italie, notamment dans le clergé, les études modernes de critique et d'histoire religieuses, au moyen d'une revue : les *Studi Religiosi, rivista critica e storica, promotrice della cultura religiosa in Italia* (Florence, 21, Via Ricasoli ; Rome, Pustet, Piazza Fontana di Trevi, 81-85).

Cette *Revue* vient d'achever sa seconde année. Dans la livraison de novembre-décembre que nous venons de recevoir, la direction se félicite du succès obtenu, mais en même temps elle manifeste l'intention de faire, pour répondre aux vœux de ses lecteurs, une place de plus en plus grande à la vulgarisation des travaux de science religieuse et aux articles destinés à établir les conclusions de la pensée moderne sur les relations de la science et de la foi. La *Revue* s'occupera de l'histoire générale des religions, des origines du christianisme et de l'hébraïsme, de l'histoire de l'Église dans ses grandes lignes plutôt que sur les points de détail. En même temps la rédaction manifeste l'intention de donner un caractère plus nettement apologétique à son œuvre.

Peut-être est-ce là une nécessité de la situation en Italie ? Mais nous nous permettons de rappeler à nos confrères que les travaux perdent en autorité scientifique tout ce qu'ils peuvent gagner en caractère apologétique. Les études d'histoire religieuse n'ont de valeur scientifique qu'à la condition d'être dégagés de tout intérêt confessionnel, de n'avoir d'autre but que la recherche désintéressée de la vérité. Dès qu'un auteur peut être soupçonné d'avoir travaillé pour sa chapelle ou sa cathédrale, on n'a plus de garantie qu'il ait été un observateur judicieux et impartial. Cela ne signifie nullement qu'il faille n'avoir aucune conviction religieuse pour pouvoir faire des études de critique ou d'histoire religieuses. Il paraît, au contraire, qu'un homme qui ne sait pas par lui-même ce que c'est qu'une conviction ou une émotion religieuse, est mal qualifié pour comprendre celles des autres. Mais cela signifie que, pour faire de l'histoire critique dans le domaine religieux, il faut faire complète abstraction de ses propres croyances et ne jamais se demander quelles conséquences auront pour elles les faits que l'on découvre ou les idées que l'on reconstitue, parce que c'est le plus sûr moyen de fausser sa vue et son jugement.

J. R.

BELGIQUE

M. L. de la Vallée Poussin continue dans le dernier numéro du *Muséon* (nouv. série, vol. III, nº 4, pp. 391-412) ses importantes études sur le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques. Il complète, cette fois, par des corrections, notes additionnelles et indices, l'édition — parue dans les précédents numéros (nºs 1 et 3) du *Muséon* — du traité brahmanique Sarvadarça-nasamgraha. Avec la collaboration de M. F. W. Thomas, il publie un autre traité, le Sarvasiddhântasamgraha, avec d'abondantes notes sur les difficultés d'ordre philologique et historique que présentent fréquemment ces textes précieux.

ÉTATS-UNIS

La librairie Burrows frères, de Cleveland, vient de commencer la publication d'une collection de documents de première importance pour l'histoire religieuse de l'Amérique du Nord. Ce sont les relations des voyages d'évangélisation ou de simple découverte accomplis par les Jésuites français chez les Indiens du Canada et de la partie nord et nord-ouest du territoire actuel des États-Unis, durant la période comprise entre les années 1610 et 1791. Le texte de ces relations écrites en français, en latin et en italien, sera publié intégralement et accompagné d'une traduction anglaise De nombreux fac-similés, portraits et cartes accompagneront le texte. Cette édition, qui comprendra 73 volumes de 300 pages chacun, est entreprise sous la direction scientifique du secrétaire de la Société historique de l'État de Wisconsin, M. Reuben Gold Thwaites.

— M. Arth. Fairbanks consacre, dans l'*American Journal of Archeology* (octobre-décembre 1902, p. 410-416), un article à l'étude du type : « Athèna affligée » dans l'art hellénique, à propos d'un bas-relief du Musée de l'Acropole ; M. A. F., malgré le pénétrant examen auquel il soumet cette œuvre et, d'autre part, une figure peinte sur un lécythe du Musée d'Athènes qui présente avec l'Athèna du bas-relief quelques analogies d'attitude, arrive seulement à préciser l'hypothèse de l'existence, à l'origine, d'une statue d'Athèna affligée dont se seraient inspirés ensuite sculpteurs et peintres.

JAPON

Le capitaine C. Pfoundes, de Kobe, Hiogo (Japon), l'un des membres de l' « Advisory Council » du Parlement des Religions, de Chicago, a pris l'initiative d'un congrès qui se réunirait, dans le courant de cette année, à Osaka et à Kioto. Cette assemblée aurait plus spécialement pour but de mettre en rapport les Orientalistes des différents pays, de leur permettre de se constituer en une Union internationale qui, dans la pensée de M. Pfoundes, faciliterait

grandement les recherches communes, la collation et l'échange des documents. Il serait en même temps donné des conférences sur des questions de méthodologie, de science, d'art, de littérature, de sociologie ayant trait à l'objet général des travaux du Congrès.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

DE QUELQUES PROBLÈMES

RELATIFS

AUX MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

QUATRIÈME PARTIE[1]

LES SURVIVANCES DES MYSTÈRES

De la transmissibilité des Rites.

Tous les Mystères de l'antiquité classique avaient originairement pour objet de mettre l'initié en rapport avec certaines divinités, en vue de lui procurer des avantages dont ces divinités étaient réputées les dispensatrices.

Quand les progrès du syncrétisme eurent fait admettre l'équivalence des dieux et la transmutabilité de leurs attributs, il n'y eut plus de motif pour que les rites susceptibles d'agir sur quelques êtres surhumains, ne fussent estimés propres à exercer sur tous une action analogue. Les rites des Mystères n'avaient d'ailleurs jamais cessé de posséder une valeur intrinsèque, comme tous les rites d'origine magique. Une fois brisé leur lien spécial avec tel ou tel culte particulier, ils devenaient plus ou moins utilisables dans toutes les occasions où l'on avait à solliciter l'intervention d'une puissance surhumaine. Aussi les derniers temps du paganisme révèlent-ils un rapprochement et même une pénétration réciproque des prin-

1) V. t. XLVI, pp. 173-201 et 339-362, et t. XLVII, p. 1-33.

cipaux Mystères, tant sous le rapport des rites que des doctrines.

Dans le récit à demi voilé de son initiation aux Mystères d'Isis, Apulée recourt à des images qui rappellent la mise en scène d'Éleusis : « Je me suis avancé jusqu'aux confins de la mort et ayant foulé le seuil de Proserpine, j'en suis revenu en passant à travers les éléments. A minuit, j'ai vu le soleil brillant de toute sa splendeur. Je me suis approché des dieux de l'enfer et des dieux du ciel, etc.[1] » Un caveau des catacombes romaines a depuis longtemps attiré l'attention des archéologues par des peintures et des inscriptions qui témoignent d'un véritable mélange entre les Mystères de Corè, de Sabazios et peut-être de Mithra : une défunte, Vibia, est conduite par Hermès dans la région infernale ; elle y est mise en présence de Dis Pater et d'Abra Cura, c'est-à-dire de Hadès et de Perséphonè ; enfin, après un jugement favorable, elle est introduite par son bon génie au banquet des justes[2].

J'ai montré précédemment comment, à Éleusis même, les Mystères de Dionysos s'étaient intimement mélangés, dès l'époque de Cicéron, avec ceux des Grandes Déesses. Les descriptions fragmentaires que les écrivains chrétiens du IV[e] siècle consacrent aux initiations païennes font souvent douter si leurs allusions se rapportent aux Mystères de Déméter et de Corè, de Dionysos, d'Attis, de Cybèle ou des Cabires. A Éleusis on a constaté de nos jours la présence d'une fosse paraissant avoir servi aux tauroboles qui caractérisent les Mystères de Cybèle[3]. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, dans la seconde moitié du IV[e] siècle ap. J.-C., comme la famille des Eumolpides s'était éteinte, on alla chercher à Thespies un grand prêtre de Mithra, pour en faire l'hiérophante d'Éleusis[4].

1) Apulée, *Metamorph.*, L. XI.
2) Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien* dans le t. IV des *Mélanges d'archéologie* de Martin et Cahier, pp. 1 et ss.
3) F. Lenormant, *Revue de l'architecture*, Paris, 1868, p. 59.
4) Eunape, *Vit. Maxim.*, éd. Didot, p. 476.

Ces emprunts se sont-ils étendus aux communautés chrétiennes qui, dans le déclin de la société antique, s'organisaient sur le sol gréco-romain ? Pendant longtemps on a exclusivement cherché en Judée, non seulement les origines premières de la théologie chrétienne, mais encore les antécédents de son organisation et de son culte. Les progrès de la critique historique ont fait comprendre l'impossibilité d'expliquer le développement des institutions chrétiennes dans le monde gréco-latin, si on persiste à faire abstraction de l'influence exercée par les philosophies et les cultes du paganisme. Il est superflu de rappeler l'œuvre célèbre où Ernest Renan a esquissé, avec autant de sagacité exégétique que de mérite littéraire, la part des deux courants ethniques qui ont définitivement constitué l'Église. Après les travaux de l'école de Baur, nous avons eu les œuvres de ces deux maîtres de l'exégèse chrétienne contemporaine : Adolphe Harnack et Edwin Hatch, — le premier qui a montré, pour employer ses propres termes, comment « le christianisme dogmatique, les dogmes dans leur conception et leur structure, sont l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile »[1] ; — le second qui a étendu cette démonstration à l'organisation ainsi qu'aux rites des communautés chrétiennes en terre hellénique[2]. — Les rapports entre la liturgie chrétienne et les cultes païens ont fait, en outre, dans ces dernières années, l'objet de plusieurs monographies importantes, parmi lesquelles il convient de citer en premier ordre celles de MM. Anrich et Wobbermin[3]. Ces travaux me permettront de passer plus rapidement sur certains développements de la question. La méthode à suivre a été nettement posée par Edwin Hatch : 1° Établir ce qu'était le culte chrétien

1) Harnack, *Précis de l'histoire des Dogmes*, trad. Choisy, Paris, 1893, p. x.

2) E. Hatch, *Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*. Hibbert Lectures, Londres, 1890.

3) G. Anrich, *Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (Gottingen, 1894). — G. Wobbermin, *Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das Antike Mysterienwesen* (Berlin, 1896).

avant et après son entrée en contact avec l'hellénisme; 2° Rechercher si parmi les éléments nouveaux qui apparaissent à la suite de ce contact, il en est qui se retrouvent également dans les Mystères; 3° Examiner si ces éléments ne peuvent provenir d'une autre source.

Les Mystères et le Gnosticisme.

Ainsi qu'il arrive fréquemment dans les périodes de transition, le christianisme des premiers siècles vit fleurir des sectes qui prétendaient relier le nouveau culte à ses prédécesseurs. C'est surtout dans les milieux gréco-syriens et alexandrins que se produisirent ces tentatives. L'empereur Hadrien écrivait d'Alexandrie, en raillant la versatilité religieuse de ses sujets égyptiens : « Ici l'on voit des chrétiens qui adorent Sérapis et des adorateurs de Sérapis qui se disent évêques du Christ[1] ». Il s'agissait vraisemblablement de chrétiens gnostiques ou semi-païens, comme les sectes contre lesquelles polémisent à la fois Origène et Plotin, les apologistes de l'Église et les docteurs du néo-platonisme[2]. Des critiques contemporains soutiennent que les gnostiques du second siècle étaient des continuateurs de l'orphisme[3]. La thèse acquiert une autorité nouvelle, si l'on admet, comme je l'ai soutenu précédemment, que l'orphisme fut une méthode plus encore qu'une doctrine. Le gnosticisme, en effet, révèle une tendance toute orphique à fusionner, sous l'égide de la foi à un dieu rédempteur, les principaux systèmes de théologie qui s'étaient développés, dans les anciens polythéismes, au contact de la spéculation néo-platonicienne. Les gnostiques se rattachaient au néo-platonisme, en tant qu'après avoir statué à la fois la réalité et l'incompréhensibilité du premier

1) Fl. Vopiscus, *Vita Saturnini*, 8.

2) *Cf.* ce que l'auteur des *Philosophoumena* dit des Naasséniens (V, 1, éd. Cruice, Paris, 1860, p. 176 et suiv.). Voir aussi Irénée, *Contra haereses*, I, 23, à propos de Simon le Magicien (éd. Migne, 671 et ss.).

3) M. Wobbermin appelle le gnosticisme un orphisme chrétien.

principe, ils faisaient émaner de cette source mystérieuse une série parallèle de mondes se terminant au monde sensible, et en tant qu'ils expliquaient cette chute graduée de la force créatrice dans la matière par une faute ou une défaillance des puissances intermédiaires. Ils relevaient du christianisme, en tant qu'ils attribuaient à l'étincelle divine emprisonnée dans l'homme le pouvoir de remonter vers le plérôme ou monde supérieur, grâce à l'intervention d'un éon charitable, Christos, descendu dans la personne de Jésus pour divulguer aux hommes la gnôse libératrice.

La plupart des sectes gnostiques partageaient l'humanité en trois fractions : les *hyliques* ou matériels, les *psychiques* ou initiés du degré inférieur et les *pneumatiques*, qui seuls obtenaient la plénitude de la révélation. Quelques-unes, comme les Carpocratiens, estimaient la possession de la gnôse suffisante pour assurer le salut et même, s'il faut en croire leurs adversaires, pour délier de toutes les lois religieuses et morales. Mais aux yeux des autres, et c'étaient les sectes les plus nombreuses, il fallait y joindre certaines cérémonies théurgiques, comme le baptême qui constituait l'initiation proprement dite et la cène qui réalisait l'union avec les puissances supérieures. Avant de recevoir le baptême, on devait prêter le serment de ne rien révéler des mystères qui allaient être communiqués[1]. Quelques écoles multipliaient les degrés d'initiation[2]. La cérémonie initiale comprenait, suivant les sectes, en outre du baptême, l'imposition des mains; la marque par un sceau (σφραγίς) ; l'onction, dont les gnostiques introduisirent peut-être la pratique dans le christianisme ; la récitation de formules à double sens, comme dans les Mystères païens ; enfin la communication

1) *Philosophoumena*, lib. I, *proœm*.

2) M. Amélineau, interprétant d'une façon très ingénieuse un texte d'Épiphane, croit retrouver chez les Valentiniens les traces de sept grades successifs : Borborien, Coddien, Soldat, Pauvre, Zachéen et Fils du Seigneur (*Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887, p. 240 et ss.).

d'objets sacrés et l'interprétation d'images symboliques, telles que le diagramme des Ophites décrit par Origène[1]. Deux manuscrits coptes de source valentinienne, retrouvés en Orient à une époque relativement récente, la *Pistis Sophia* et le papyrus d'Oxford intitulé le *Livre du grand Logos selon le Mystère*, exposent en détail quatre scènes d'initiation successives : le baptême d'eau « qui introduit dans le lieu de Vérité et dans le lieu de Lumière »; le baptême de feu « qui range parmi les héritiers du royaume de lumière » ; le baptême de l'Esprit ; enfin « le Mystère qui oblige tous les Archons à enlever leurs iniquités de dessus les disciples et qui rend ceux-ci immortels[2] ».

L'idée que les sacrements et particulièrement le baptême ont une vertu par eux-mêmes et transforment moralement le fidèle, semble avoir fait son apparition chez les gnostiques avant même de s'introduire dans les communautés orthodoxes[3]. Déjà Simon le Magicien, qui passe pour le fondateur du gnosticisme, et son successeur Ménandre, enseignaient que le baptême assurait l'immortalité[4]. D'autres se bornent à affirmer qu'il lave de tous les péchés antérieurs ; ce serait plutôt la cène qui assure la vie éternelle.

Le but du gnosticisme est essentiellement eschatologique ; il s'agit de procurer à l'âme individuelle le retour vers le plérôme ou tout au moins l'accès de l'ogdoade, laquelle constitue le monde intermédiaire. D'après les *Extraits de Théodote*, qui reproduisent la tradition valentinienne d'Orient, les pneumatiques iront dans l'ogdoade prendre part à un banquet éternel, qui rappelle le Banquet des Justes de Pla-

1) Origène, *Contra Celsum*, liv. VI, 649 (Migne). — Ce tableau a été reconstitué par Matter d'après les données d'Origène (*Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1843, ch. XVII).

2) Amélineau, *Gnosticisme égyptien*, p. 243 et suiv. — M. Amélineau a publié ultérieurement une traduction française de la *Pistis Sophia*, Paris, 1895.

3) Eugène de Faye, *Introd. à l'histoire du gnosticisme* dans la *Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XLVI (1902), p. 306. — Cf. Edwin Hatch, *Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, p. 305 et suiv.

4) Irénée, *Contra haeres.*, I, 23 (Migne, p. 673).

ton. Bien plus, « les pneumatiques, ayant dépouillé l'âme psychique, recevront les anges pour époux...; ils entreront dans la chambre nuptiale de l'ogdoade en présence de l'esprit; ils deviendront des éons intelligents; ils participeront à des noces spirituelles et éternelles[1]. » Le baptistère des Valentiniens s'appelait en conséquence Νυμφών, « la chambre nuptiale[2] ». Voilà un terme qui, tout spiritualisé qu'il puisse être, rappelle singulièrement le « lit nuptial », le παστός de l'époptie éleusinienne[3]. Aussi ne faut-il pas être trop étonnés, si Tertullien, avec l'exagération de parti pris qui caractérise ses attaques, accuse les Valentiniens d'avoir copié les Mystères d'Éleusis et même « transformé les Éleusinies en prostitutions[4] ».

Un autre chef d'école gnostique, Bardesane allait jusqu'à promettre aux pneumatiques une union nuptiale avec Sophia, l'épouse céleste de Christos[5]. C'est bien l'idée mystique qui, chez les Grecs, faisait des initiés, après leur mort, les époux de Perséphonè[6].

On est d'accord pour ajouter plus de créance aux renseignements fournis sur les gnostiques par l'auteur des *Philosophoumena* qu'aux allégations des autres apologistes. Or cet ouvrage rapporte que les Séthianiens, une secte alliée aux Ophites, avaient emprunté leurs dogmes aux gnostiques et leurs rites aux Mystères de Phlya, où, comme nous l'avons vu précédemment, on pratiquait un rituel analogue à celui d'Éleusis[7]. En ce qui concerne les Ophites eux-mêmes, l'auteur des *Philosophoumena* montre qu'ils s'étaient approprié les principaux rites de l'époptie pratiqués à Éleusis, en

1) *Excerpt. Theodot.*, n° 64 (dans Amélineau, *Gnosticisme égyptien*, p. 228).

2) Irénée, *Contra haeres.*, I, 21, 3 (Migne, p. 662).

3) Ce terme de νυμφών était également appliqué à un temple, près de Phlya, consacré à Dionysos, Déméter et Coré (Pausanias, II, 11, 3).

4) Tertullien, « Eleusinia Valentini fecerunt lenocinia » (*Advers. Valentian.* Paris, 1634, p. 289).

5) Matter, *Hist. critique du gnosticisme*, t. I, p. 378.

6) Voir les textes réunis par Fr. Lenormant dans sa *Monographie de la Voie sacrée éleusinienne*, Paris, 1864, t. I, p. 52.

7) *Philosophoumena*, l. V, 3, éd. Cruice, p. 219.

les faisant servir à symboliser leurs propres théories sur la descente et le retour de l'âme. Ils allaient jusqu'à interpréter le nom même d'Éleusis, comme signifiant la Descente (d'ἐλεύσεσθαι, ἐλθεῖν, venir, transmigrer), par allusion au sort des pneumatiques précipités du monde supérieur[1].

D'autres auteurs nous apprennent que les Ophites entretenaient dans leurs temples des serpents apprivoisés ; ces reptiles sortaient de leurs cistes pendant la célébration de la cène pour venir s'enrouler autour des pains consacrés[2]. C'est une scène qui fait songer à certaines peintures de vases grecs, où l'on voit les serpents sacrés de Déméter ou de Dionysos soulever le couvercle de leur ciste pour se rapprocher des initiés. Quant au serpent mythique qui donna son nom à la secte, les Ophites y voyaient soit la forme réelle, soit tout au moins un symbole de leur Démiourge ; certaines images qu'ils en ont laissées sur leurs pierres cabalistiques rappellent singulièrement la description orphique de Phanès sous les traits d'un serpent ailé qui combinait les têtes du dragon, du taureau et du lion[3].

Cependant le gnosticisme ne fit pas d'emprunts symboliques qu'aux Mystères d'Éleusis. Ses spéculations sur la destinée des âmes qui, soit dans leur descente vers la terre, soit dans leur retour vers le plérôme, devaient traverser les sept sphères planétaires, en demandant le passage aux génies ou éons respectivement préposés aux planètes[4], se rapproche trop de la cosmogonie chaldéo-persane enseignée dans les Mystères de Mithra, pour que ceux-ci n'aient pas influé sur le rituel de sectes qui prétendaient unir les révélations de Zoroastre à celles de Jésus et d'Orphée. Il y a également lieu de remarquer que le mouvement gnostique subit de plus en

1) οἱ πνευματικοὶ ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμαντος ῥυέντες κάτω. *Philosophoumena*, V, 1 (Cruice, p. 171).

2) Epiphan. *Panarium; Adv. Ophit.*, lib. I, 5 (Migne, 272).

3) Proclus, *Commentaire du Timée*, II, 130.

4) Cf. dans la *Pistis Sophia*, E. de Faye, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XLVI (1902), p. 396.

plus l'influence du manichéisme. Aussi est-ce plutôt à ce dernier courant qu'il convient de rattacher les hérésies du moyen âge tant en Occident qu'en Orient : Pauliciens, Euchites, Bogomiles, Cathares, Manichéens.

Ces derniers avaient, eux aussi, leurs doctrines secrètes; leur subdivision en trois degrés : Croyants, Élus et Parfaits; leurs initiations, notamment le *consolamentum* où on leur communiquait le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Toutefois leur symbolisme, comme celui des sectes ultérieurement greffées sur la même souche, révèle, ainsi qu'il fallait s'y attendre, des origines plutôt orientales qu'helléniques. C'est par un autre canal que certains rites d'Éleusis se sont perpétués jusqu'à nous.

Les Mystères et le christianisme.

Il existe heureusement des documents qui permettent de reconstituer les principales étapes du développement liturgique dans l'Église entre l'âge apostolique et le triomphe du christianisme au IVe siècle. — Aux indications fournies sur les premières communautés chrétiennes par les Actes des Apôtres et les Épîtres de Paul, nous pouvons ajouter, dans les commencements du IIe siècle, la *Didachè*[1], tout au moins pour les communautés gréco-syriennes, et un peu plus tard, l'*Apologie* de Justin Martyr; au IIIe siècle, les écrits des autres apologistes; ceux de Clément d'Alexandrie et d'Origène, les Constitutions apostoliques, enfin, pour constituer notre point d'arrivée, les liturgies officielles dont on croit pouvoir reporter la formation au IVe et au Ve siècle, comme les Caté-

1) Voir le texte et la traduction dans la thèse de M. Paul Sabatier, *La Didachè ou l'Enseignement des Douze Apôtres*, Paris, 1885. — M. Sabatier recule considérablement l'âge de ce document; il le fait remonter jusqu'à l'âge apostolique, voire au milieu du premier siècle. — Il est certain que le christianisme de la Didachè n'a rien de dogmatique, ni d'ecclésiastique; l'unique criterium est la moralité; la parousie y est présentée comme imminente. Cependant les épiscopes y sont déjà mentionnés comme une institution régulière et non plus exceptionnellement, ainsi que dans les Épîtres de Paul. (*Philipp.*, I, 1.)

chèses de Cyrille de Jérusalem, la Liturgie de saint Jacques, les Sacramentaires ambrosien, grégorien, léonien, etc. — Ce travail a été considérablement facilité par l'érudit et consciencieux ouvrage de M. l'abbé Duchesne sur les origines du culte chrétien[1].

On a prétendu parfois que Jésus avait eu un double enseignement : l'un exotérique pour la masse des fidèles, l'autre ésotérique, pour les Apôtres qui auraient été chargés spécialement d'assurer la transmission secrète de la doctrine mystérieuse, en attendant le jour où celle-ci pourrait être impunément publiée. Cette thèse qui, déjà soutenue par Valentin et d'autres gnostiques, a encore trouvé, au XIX[e] siècle, d'ingénieux défenseurs[2], est aujourd'hui complètement abandonnée. S'il est une vérité historique désormais évidente, c'est que le culte chrétien, à ses débuts, n'avait rien de caché. Il était accessible à tous ceux qui acceptaient le Christ pour Messie. Les seules conditions d'admission étaient purement morales. Cependant, voici qu'au III[e] siècle, le christianisme est devenu un mystère au sens grec du mot, avec un rituel complexe qui implique une initiation sacramentelle, et ce caractère s'accentue surtout dans les communautés qui sont le plus en contact avec la culture alexandrine. D'où proviennent ces éléments nouveaux?

Emprunts chrétiens à la terminologie des Mystères.

Déjà saint Paul emploie les termes de μύστηριον et de τέλειος pour désigner respectivement la révélation divine et le parfait chrétien[3]. Les chrétiens néo-platonisants d'Alexandrie, et, en général, les écrivains ecclésiastiques du III[e] au V[e] siècle, renchérissent fortement sur cette phraséologie, en appliquant au nouveau culte le vocabulaire éleusinien :

1) L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd., Paris, 1898.
2) Notamment Émile Burnouf, dans sa *Science des Religions*. Paris, 1876, pp. 92 et suiv.
3) I *Corinth.*, II, 6 et 7. — Voir aussi l'*Ep. aux Hébreux*, VI, 1.

« O mystères éternellement sacrés ! écrit Clément d'Alexandrie... je deviens saint par l'initiation. Le Seigneur est l'hiérophante ; il a marqué le myste de son sceau en l'illuminant[1] ; il remet entre les mains du Père celui qui a eu foi et qui est éternellement sous sa garde. Voici les transports de nos mystères, si tu veux. Fais-toi initier et tu danseras, dans le chœur des Anges, autour du Dieu increé, impérissable, seul véritablement existant ; tandis que le Logos divin chantera avec nous les saints hymnes ».

L'évêque qui dirige la cérémonie assume le nom de mystagogue et le néophyte, une fois baptisé, celui d'initié, de téleios, de myste (τέλειος, μυηθείς, μυσταγωγούμενος), ou encore d'illuminé (φωτισθείς) et de scellé (ἐσφραγισμένος)[2]. Les profanes, les non-baptisés sont désignés par le même terme qu'au temps où se rédigeait l'hymne à Déméter, ἀμύητοι[3]. Le prêtre est un illuminateur (φωτιστικός). La cène devient un sacrifice (θυσία)[4] ; elle est donnée pour le Mystère par excellence. La Messe est une mystagogie (μυσταγωγία)[5], cette expression s'est même perpétuée dans l'Eglise grecque pour désigner la partie de la cérémonie où est figurée la passion du Christ[6]. C'est bien là la langue des Mystères, plus que celle de l'Évangile.

On pourrait croire qu'il s'agit de simples métaphores, et telle est sans doute la portée des termes employés par l'Apôtre Paul. Son « Mystère » est la Révélation ouvertement prêchée à tous ; son « initié » désigne tous les chrétiens. Toutefois il n'en est plus de même, quand nous arrivons aux documents du IIIe et du IVe siècle, où nous allons voir que le culte a inconsciemment adopté les idées avec les mots[7].

1) Ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν. *Protreptique*, XII, 120.

2) Voir, pour cette terminologie, les références données dans les ouvrages précités et surtout Hatch (*Greek Influence*, pp. 295 à 298).

3) Basile, *De spirit. sanct.*, XXVII. Paris, 1730, t. III, p. 55. — Sozomène, *Hist. eccles.*, éd. de Cambridge, p. 39.

4) *Apostol. Constit.* (dans Mansi, *Concilia*, éd. 1759, t. I), lib. II, c. LVII.

5) Cyril. Hierosol., *Catech. mystag.*, I. Oxford, 1703, p. 277.

6) *Rituale graecum* dans Maury, *Rel. de la Grèce antique*, t. II, p. 301.

7) Pour les termes, σφραγίς, σφραγίζειν, φωτισμός, φωτίζειν, cf. spécialement

Distinction des catéchumènes et des fidèles.

Il est superflu de faire observer qu'aucune distinction de ce genre n'existait aux temps apostoliques. Les *Actes* établissent surabondamment que juifs ou païens n'avaient aucun stage à faire, une fois qu'ils se déclaraient convertis par la prédication de l'Évangile. Aussitôt convertis, aussitôt baptisés[1]. Mais dès la fin du IIe siècle, les chrétiens eux-mêmes sont partagés en deux Ordres ou classes, séparées par le baptême. « Les chrétiens, écrit Origène, avant de recevoir dans leurs assemblées ceux qui veulent être leurs disciples, leur font diverses exhortations pour les fortifier dans le dessein de bien vivre ; enfin ils les admettent, quand ils les voient dans l'état où ils les désirent et ils en font un Ordre à part (ἴδιον τάγμα) ; car ils en ont deux parmi eux ; composés, l'un, des initiés qui le sont depuis peu et qui n'ont pas reçu le symbole de leur purification ; l'autre, de ceux qui ont donné toutes les preuves possibles de leur résolution de ne jamais abandonner la profession du christianisme[2]. » Tertullien signale même comme une marque d'hérésie l'absence de cette distinction parmi les adeptes de certaines sectes : « On ne sait chez eux qui est catéchumène, qui est fidèle. Ils ne sont pas plus tôt auditeurs qu'ils se joignent aux prières, et leurs catéchumènes sont parfaits avant d'avoir terminé leur instruction »[3]. Nous avons ici la triple classification : auditeurs ; catéchumènes, et fidèles. Elle n'est pas moins marquée dans divers passages des *Constitutions Apostoliques*[4].

Wobbermin, pp. 143-145. — M. Wobbermin retrace également dans l'orphisme les antécédents des termes ὁμοούσιος et μονογενής.

1) *Actes*, II, 38, 41 ; VIII, 12, 13, 36-38 ; X, 47-48 ; XVI, 15, 33 ; XVIII, 8 ; XIX, 5.

2) Origène, *Contra Celsum*, lib. III, 481 (Migne).

3) « Ante sunt perfecti quam edocti ». Tertullien, *De præscr. adversus hæret.*, XLI. *Opera*, Paris, 1630, t. II, p. 95.

4) *Apostol. Constit.*, lib. VIII, cap. VI-XIII.

On passait d'auditeur catéchumène, en se soumettant aux prescriptions d'un rituel spécial. Il y avait là comme un premier degré d'initiation qui comprenait : 1° une exsufflation accompagnée ou suivie de formules d'exorcisme ; 2° le tracé du signe de la croix sur le front[1]. — C'est ainsi qu'à Éleusis les aspirants à la plénitude de l'initiation devaient d'abord passer par les petits Mystères, qui se composaient surtout de cérémonies purificatrices. J'ai exposé précédemment que ces cérémonies formaient invariablement dans l'antiquité le préliminaire des initiations[2]. Le rapprochement a dû se présenter de lui-même à l'esprit des Pères grecs, car nous les voyons décerner aux diacres chargés d'accomplir les exorcismes le titre de Cathartistes (καθαρτικοί), qui rappelle directement le terme κάθαρσις appliqué à cette partie des Mystères. — Un passage des *Catéchèses* de Cyrille implique que le néophyte se tient la tête voilée, pendant qu'on prononce les formules de conjuration[3]. N'est-ce pas la scène peinte sur un vase antique, où on voit le néophyte assis sur un siège, la tête voilée, tandis qu'une prêtresse agite sur sa tête le van mystique[4] ?

Les catéchumènes occupaient une place spéciale à l'entrée de l'église et assistaient à la célébration de la partie de l'office dénommée « messe des catéchumènes » ; elle se com-

1) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 285 et suiv. — M. l'abbé Duchesne, qui intitule son chap. IX : « L'initiation chrétienne », s'y exprime en ces termes : « Les catéchumènes étaient considérés comme appartenant à la société chrétienne, comme chrétiens ; les rituels qui consacrent l'entrée des catéchumènes dans cette catégorie inférieure portent dans les vieux livres liturgiques la rubrique : *Ad Christianos faciendum* ou une autre du même sens. »

2) Cf. l'article *Lustratio* de M. Bouché-Leclercq dans le Dictionnaire de MM. Daremberg et Saglio : « Les cultes mystiques étaient de véritables officines de purifications, d'où l'on sortait tout prêt à affronter le voyage d'outre-tombe, allégé de ses fautes, marqué du sceau (σφραγίς) des élus et assuré de la bienveillance des divinités souterraines » (fascic. 31, p. 1424, col. 1).

3) Ἐσκέπασταί σου τὸ πρόσωπον. Cyril. Hierosol., *Praefat. catech.*, V (éd. d'Oxford, 1703, p. 7).

4) *Un vaso cinerario* dans le *Bullet. de la Commiss. municip. archeolog.*, Rome, 1879, pl. 2-3.

posait de chants, de prières, d'homélies et de lectures[1]. On pouvait rester catéchumène toute la vie. Ceux qui voulaient prendre place parmi les fidèles avaient à subir une nouvelle initiation. — C'est ainsi que les initiés des petits Mystères, s'ils voulaient être admis aux grands, devaient tout d'abord se soumettre à une nouvelle série d'épreuves et de lustrations. Le parallélisme a frappé même les Pères qui ont attaqué les Mystères païens avec le plus d'énergie, tels que Clément d'Alexandrie[2].

La Discipline du Secret.

J'ai constaté plus haut qu'au témoignage des Actes des Apôtres, la doctrine ni les rites des premières communautés n'avaient rien de secret. La situation reste la même dans la Didachè ; celle-ci se borne à recommander de ne pas donner l'eucharistie aux non-baptisés, « car c'est de ceci que le Seigneur a dit : Ne donnez pas le Saint aux chiens »[3]. Encore vers le milieu du IIe siècle, Justin Martyr dans l'*Apologie* qu'il adresse à Antonin le Pieux, c'est-à-dire à un empereur païen, décrit sans hésitation la célébration du baptême et de la cène[4]. Mais, au commencement du IIIe siècle, Tertullien et Origène constatent l'existence de rites et de formules qu'il est interdit de révéler aux non initiés. Tertullien, Origène, Basile n'hésitent pas à justifier cette interdiction par l'exemple des Mystères païens[5]. Celse en avait fait un grief aux chrétiens,

1) M. l'abbé Duchesne fait observer que c'est toute la partie du culte chrétien directement empruntée à la synagogue. *Origines*, p. 50.

2) *Stromat.*, V, 4.

3) *Didachè*, IX, 5.

4) Justin Martyr, *Apolog.*, I, ch. LXI, éd. d'Iéna, pp. 257 et ss.

5) Mgr. P. Batiffol a récemment publié un volume intitulé *Études d'histoire et de théologie positives* (Paris, 1902), où il maintient que la discipline de l'Arcane ne fut jamais une loi de l'Église, mais simplement « une règle catéchétique dont on exagère la portée. De fait aucun concile ne l'a formulée », — Dans un compte-rendu, plutôt sévère, malgré la courtoisie de la forme, M. A. Van Hove, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Louvain, répond (*Bulletin*

Origène lui répond : « On peut remarquer la même chose dans toutes les sectes de philosophes qui ont certains dogmes extérieurs et d'autres moins exposés à la vue de chacun... Et pourtant, dans tous les Mystères, soit des barbares, soit des Grecs, on n'a rien trouvé à redire à l'observation du secret[1] ».

Il arrive fréquemment qu'Origène et ses successeurs dans la prédication chrétienne, quand ils traitent de questions en rapport avec les sacrements, s'interrompent brusquement pour s'écrier : « Les initiés savent ce que je veux dire ! » — C'est littéralement la formule dont se servent Pausanias, Plutarque, Apulée, quand ils effleurent des sujets dont les Mystères se réservent le monopole.

Cette partie ésotérique du christianisme comprenait non seulement la célébration du baptême et de la cène[2], mais encore les formules sacramentelles, ainsi que les termes du *pater* et du *credo*. Ces symboles devaient être appris par cœur et exclusivement récités de mémoire. Le texte n'en figure même pas dans le *Catéchèse* où Cyrille explique aux nouveaux baptisés le canon de la messe. « Prenez garde, écrit-il, de ne pas divulguer ces choses, non pas qu'elles soient indignes d'être redites, mais parce que des oreilles profanes ne sont pas dignes de les entendre[3]. » De même, Sozomène s'abstient de reproduire le symbole de Nicée dans son *Histoire ecclésiastique* « parce que des non initiés pourraient avoir accès au livre[4]. »

Dans les églises d'Orient, l'autel, parfois l'abside étaient cachés par un voile qu'on tirait après la sortie des catéchumènes[5]. Ceux-ci devaient se retirer quand l'officiant pro-

bibliographique du Musée Belge, avril 1903) : « Ne discutons pas sur les mots ; un usage ne peut-il avoir force de loi ? Quel concile a donc établi le catéchuménat et fixé tant de points de la discipline ecclésiastique ? »

1) *Contra Celsum*, lib. I, 326 (Migne).

2) « Qu'est-ce qui chez nous est secret et non public, écrit saint Augustin ? Les sacrements du baptême et de l'eucharistie » (*In Psalmum*, CIII).

3) Cyril. Hierosol., *Præfat. catéches.*, VII, p. 10.

4) οὐ γὰρ ἀπεικὸς καὶ τῶν ἀμυήτων τινὰς τῇδε τῇ βίβλῳ ἐντυχεῖν. *Histor. eccles.*, ch. xx, éd. de Cambridge, p. 39.

5) « Ce voile, écrit M. l'abbé Duchesne, est encore en usage dans les rites

nonçait la formule : « Les choses saintes aux saints ». Un diacre s'avançait alors en disant : « Que personne ne reste des catéchumènes, des auditeurs, des infidèles, des hérétiques. Ceux d'entre eux qui ont participé aux premières prières, qu'ils sortent. Que les mères emportent leurs enfants[1]. » Substituez aux termes d'infidèles, d'auditeurs, de catéchumènes ceux d'athée, d'épicurien, de chrétien, vous aurez la formule par laquelle Alexandre le Paphlagonien faisait l'ouverture de ses Mystères[2]. Nous avons vu qu'au début des grands Mystères l'hiérophante d'Éleusis proclamait en termes analogues l'exclusion de ceux qui n'avaient pas la voix intelligible et la conscience pure. D'après les Constitutions apostoliques, le diacre devait demander encore : « Que nul ne reste, s'il a une querelle avec un autre ou s'il est entaché d'hypocrisie ! (ἐν ὑποκρίσει)[3] ».

Les degrés de l'initiation chrétienne.

Les divers épisodes de l'initiation aux Mystères chrétiens sont énumérés dans le curieux et important passage où Tertullien décrit les vertus spirituelles de ces opérations : « Le corps est baigné afin que l'âme soit lavée de ses taches ; le corps est oint, afin que l'âme soit consacrée ; le corps est muni du signe, afin que l'âme soit fortifiée ; le corps est ombragé (*adumbratur*) sous l'imposition des mains, afin que l'âme soit illuminée par l'Esprit ; le corps est nourri de la chair et du sang du Christ, afin que l'âme se repaisse de Dieu[4] ». Nous avons ici le baptême, l'onction, le signe de croix, l'imposition

orientaux ; on le tend devant la porte centrale de l'iconostase ; il est tiré et ramené aux moments indiqués dans les anciennes liturgies. » *Orig. du culte chrétien*, p. 79.

1) *Apostolic. Constit.*, lib. VIII, cap. XII. — La formule latine était : *Si quis catechumena est, recedat*, etc.

2) Lucien, *Alexand.*, 38.

3) *Apost. Const.*, VIII, 12.— Cf. *Didachè*, XIV, 2.

4) Tertullien, *De Resurrect.*, ch. VIII, *Opera* (1630), t. II, p. 553.

des mains et la communion, dans l'ordre où se succédaient ces sacrements.

J'ai rappelé qu'aux temps apostoliques le baptême suivait immédiatement la conversion. Le rituel était des plus simples. Le néophyte était plongé dans l'eau d'un bassin ou d'une rivière ; un membre de la communauté prononçait sur lui la formule : « Je te baptise au nom de Jésus-Christ[1] », ou : « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[2] » ; puis un des anciens lui imposait les mains. A l'époque où fut rédigée la *Didachè*, il ne semble pas que le baptême exigeât l'intervention d'un ministre spécial. « Celui qui baptise (ὁ βαπτίζων) » semble s'entendre de n'importe quel membre de la communauté[3]. On commence à parler d'une instruction morale préalable, mais sans la réglementer ; on se borne à prescrire un jeûne avant la cérémonie[4]. A partir de Justin Martyr, le baptême est désigné par des expressions empruntées aux initiations païennes (σφραγίς, φωτισμός, μυστήριον) ; bientôt il ne sera plus conféré qu'une fois par an. Parfois, comme dans les cas bien connus de Constance et de Constantin, il sera différé jusqu'à la fin de la vie. C'est qu'il a cessé d'être la condition préalable de l'entrée dans les rangs de la société chrétienne, pour devenir le couronnement de l'initiation à un degré supérieur des Mystères.

Les catéchumènes qui aspiraient à cette nouvelle initiation, formaient la catégorie des Élus ou Compétents (φωτιζόμενοι, ceux qu'on illumine). Ils devaient d'abord se prêter à une série d'instructions et d'exercices qui avaient lieu pendant le carême. Ces séances se nommaient des *scrutins*, soit parce que les néophytes y étaient soumis à de nouvelles épreuves, soit parce que les fidèles y étaient appelés à se prononcer sur l'admissibilité des candidats. Voici comment se passait le premier scrutin d'après le manuscrit des

1) *Actes*, II, 38 ; VIII, 16 ; X, 48.
2) *Math.*, XXVIII, 19.
3) *Didache*, VII, 3.
4) *Id.*

Pérégrinations de Sylvia[1] qui décrivent le culte chrétien de Jérusalem à la fin du IVe siècle : L'évêque demandait aux voisins de chaque candidat : « Est-il de bonnes mœurs? Est-il obéissant envers ses parents? N'est-il pas intempérant ou vain, etc.? » L'évêque inscrivait alors le nom de ceux qui avaient obtenu des témoignages favorables et renvoyait chacun des autres en ajoutant : « Qu'il se corrige et quand il sera corrigé, qu'il vienne alors recevoir le baptême ». L'étranger qui n'avait pas su trouver de répondants n'était pas facilement admis[2].

N'est-ce point là encore une fois la séance initiale des grands Mystères où l'hiérophante, avant l'inscription des candidats, enjoignait de se retirer à tous ceux qui ne réunissaient pas les conditions morales exigées des mystes?

Ici également l'analogie est constatée par Origène, quand il reproduit cette phrase de Celse : « Lorsqu'on célèbre les Mystères des autres religions, on n'initie que ceux qui ont les mains pures et la langue discrète, ou ceux qui sont exempts de tout crime, dont l'âme n'est travaillée d'aucun remords, qui ont toujours bien et justement vécu[3] ».

Immédiatement après l'inscription commençaient les purifications et les exorcismes qui se prolongeaient à Rome pendant sept séances[4]. (Nous avons vu qu'à Athènes, ils prenaient les trois premiers jours des grands Mystères). — Dans l'avant-dernier scrutin, on faisait la *tradition* du symbole. Cette cérémonie, dans le rituel romain, portait le nom significatif de « Ouverture des oreilles[5] ». Le dernier scrutin avait lieu la veille de Pâques, jour fixé pour le baptême; on y pro-

1) Le texte latin est publié en appendice dans l'ouvrage de M. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 472 et suiv. — Cette Sylvia était originaire de la Gaule; suivant certains auteurs elle aurait été la sœur du célèbre Rufin.

2) *Peregrin. Sylviae*, dans Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, p. 499.

3) Origène, *Contra Celsum*, lib. III (éd. Migne, 486).

4) Les Mystères de Mithra comprenaient sept degrés d'épreuves par lesquels devaient passer les néophytes. Peut-être les différents scrutins auraient-ils fini par se développer en autant d'initiations successives, si l'évolution de la liturgie chrétienne n'avait cessé de se poursuivre dans cette voie.

5) Duchesne, *Orig.*, pp. 286 et ss.

cédait à la *reddition* du Symbole, où le candidat devait prouver qu'il savait par cœur le texte du *Credo*[1].

Les Sacramentaires romains nous montrent ensuite les Élus, se formant en une procession, qui, guidée par le pape et ses clercs, gagne le baptistère en chantant des litanies. Précédé de deux diacres qui portent chacun un long cierge, le cortège pénètre dans le baptistère tout brillant de lumière. Le souverain pontife consacre l'eau de la piscine en soufflant sur la surface, en y dessinant le signe de croix et en y déversant de l'huile préalablement consacrée ; ensuite les diacres plongent dans l'eau leurs cierges allumés. Le but de cette dernière opération est clairement indiqué dans le *Missale Romanum* aujourd'hui encore en vigueur, lorsque, dans l'office du samedi saint, on fait dire au prêtre qui plonge trois fois dans le fonts baptismal le cierge pascal préalablement allumé au moyen du briquet : « Que par sa vertu il féconde toute la substance de cette eau[2] ». — Chez les Grecs l'action purificatrice de l'eau était fréquemment accrue par l'immersion de tisons ou de torches dont la flamme avait été empruntée aux autels ; c'était une façon d'ajouter l'action lustrale du feu à celle de l'eau[3]. — L'insufflation représentait le troisième mode de purification que nous avons vu en usage dans le paganisme classique. L'eau du baptême renfermait ainsi les trois éléments essentiels par lesquels devait naguère passer l'initié aux Mystères.

Assurément, il serait absurde de prétendre que les chrétiens ont emprunté à la Grèce le plus ancien de leurs rites[4].

1) Dans l'Église syrienne, tout n'était pas dit encore. Les candidats étaient invités à descendre dans la crypte du Saint Sépulcre, pour y recevoir la communication d'un « Mystère supérieur » qui était la formule même du baptême, « verba quæ sunt mysterii altioris, id est ipsius baptismi quæ adhuc catechumeni audire non potestis », *Peregrin. Sylv.*, dans Duchesne, p. 500.

2) *Missale Romanum*, éd. de Tournay, 1879, p. 270.

3) Euripide, *Hercule furieux*, vers 928 ; Aristophane, *Paix*, 959. Cf. Bouché-Leclercq au mot *Lustration* dans le Dictionnaire de MM. Daremberg et Saglio, t. V, p. 140 s.

4) Le baptême était pratiqué chez les Juifs avant la venue du Christ. Maïmonide le place à côté de la circoncision comme marquant l'introduction des prosélytes dans le judaïsme (Sabatier, *La Didaché*, p. 85). Dès les premiers

Il n'en est pas moins vrai que l'usage identique du bain lustral a pu amener un rapprochement avec les Mystères et faciliter l'emprunt de rites complémentaires entièrement étrangers au christianisme primitif, comme les lustrations par l'huile et par le feu. « Ce n'est pas sans raison, constate Clément d'Alexandrie, que dans les Mystères en usage chez les Grecs, les lustrations tiennent la première place[1] ». Le jeûne qui précède le baptême et la communion, est un autre point commun avec les pratiques d'Éleusis.

Cependant les néophytes ont prononcé la formule de renonciation à Satan, en se tournant vers l'Occident, région des ténèbres ; puis le texte du symbole, en se tournant vers l'Orient, séjour de la lumière. Ils sont déshabillés et introduits dans la piscine. L'évêque, après leur avoir posé trois questions où se résume le *Credo* et reçu les réponses qu'ils y font, prononce sur eux la formule du baptême ; aussitôt ils sortent de l'eau et ayant revêtu une robe blanche reçoivent sur la tête l'onction de l'huile consacrée. On les mène alors au *signatorium* où le pontife leur trace sur le front le signe de la croix avec le pouce préalablement trempé dans le saint-chrême. Dès ce moment ils sont scellés, *consignati*. — Nous ignorons si, à Éleusis, les mystes ou les époptes étaient marqués d'un signe ; mais le rite existait dans d'autres Mystères, tels que ceux de Mithra[2], en vue d'indiquer soit que les initiés avaient passé par certaines épreuves, soit qu'ils appartenaient à un nouveau Maître.

Cependant le cortège se reforme et se rend dans la Basilique. Chacun des initiés tient un cierge en main. Dans la liturgie alexandrine, il revêt en outre une couronne[3].

temps du christianisme il apparaît avec le double caractère de purification et d'illumination qu'il avait également revêtu dans les Mystères. L'expression φωτισθέντες se rencontre déjà dans l'*Ép. aux Hébreux*, vi, 4.

1) Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 4.

2) (Mithra) « signat illic in frontibus milites suos », Tertullien, *De præscript. adv. hæretic.*, ch. xl. (*Opera*, t. II, p. 92.)

3) E. Hatch, *Influence of Greek Ideas and Usages*, p. 298.

— C'est bien la procession d'Éleusis où les mystes vêtus de blanc, une couronne sur la tête, un flambeau à la main, comme on peut le voir dans le bas-relief dessiné par Spon[1], défilaient au chant des hymnes en se dirigeant vers le sanctuaire. — La Basilique est toute resplendissante de lumière; l'image du Christ s'y montre au milieu des anges, sous un flot de clarté. Les descriptions de Chrysostome, de Cyrille, du Pseudo-Aréopagite semblent ici rivaliser avec celles de Claudien, de Themistius et de Plutarque, qui nous montrent les portes du télestérion s'entr'ouvrant au chant des hymnes pour découvrir la Divinité rayonnante d'un éclat céleste. La cérémonie continuait par la célébration de la Messe, où les initiés communiaient dans un calice qui renfermait non pas du vin, mais, comme le cycéon de la communion éleusinienne, un mélange d'eau, de lait et de miel, « afin, explique un vieil auteur, de leur faire comprendre qu'ils sont entrés dans la Terre promise[2] ».

L'office s'était prolongé jusqu'à l'aurore. Le soir venu, on se réunissait de nouveau dans la Basilique pour la célébration des vêpres; après quoi l'on conduisait les nouveaux initiés visiter les principales églises de la ville. Sylvia nous apprend qu'à Jérusalem la visite comprenait le mont des Oliviers, le jardin de Gethsémané, la colonne de la Flagellation, le Golgotha, en un mot tous les lieux illustrés par la passion du Christ[3]. Ce pèlerinage qui se renouvelait plusieurs soirées, dans la semaine de Pâques, ne rappelle-t-il pas la coutume analogue que nous avons constatée dans les Vigiles sacrées d'Éleusis, le soir du *dies lampadum*, où les mystes visitaient les principaux sanctuaires de la ville ainsi que les les lieux jouant un rôle dans la légende locale de Déméter[4]?

1) Spon, *Voyage d'Italie et du Levant*, Lyon 1768, t. II, p. 282.

2) Dans Hatch, *op. cit.*, p. 300. — Porphyre fait valoir que le miel avait des propriétés cathartiques, aussi bien que préservatrices, καὶ καθαρτικῆς ἐστι δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς, *De Antro Nymph.*, XV.

3) Duchesne, p. 486 et ss.

4) Les détails du baptême étaient à peu près les mêmes dans les Églises

Comment ces emprunts de la forme n'auraient-ils pas réagi sur le fond? Ce ne sont plus seulement les gnostiques qui attachent désormais une vertu intrinsèque et en quelque sorte mécanique à ce qui, pour l'auteur de la première Epître de Pierre, est encore un simple symbole de purification morale[1]. Tertullien et Irénée regardent le baptême comme doué d'un véritable pouvoir magique qui assure par lui-même la rémission des péchés, indépendamment des dispositions morales[2]. Pour d'autres, au contraire, tels que Clément d'Alexandrie, Grégoire de Naziance, Basile, Jérôme, cette rémission exige la foi et le repentir comme accompagnements essentiels de l'immersion[3].—C'est la vieille question si le brigand Paetacion sera sauvé, parce qu'il a reçu l'initiation à Eleusis, et, dans les deux cas, la solution définitive sera la même : on admettra la nécessité d'une régénération morale, mais on n'en déclarera pas moins la célébration du rite indispensable au salut. Hermas fait descendre les Apôtres dans le Schéol pour baptiser les Patriarches et les justes de l'ancienne Alliance[4]. Clément d'Alexandrie, dans sa largeur d'esprit néoplatonicienne, leur fait baptiser également les païens dignes d'être sauvés[5].

Le symbolisme chez les Chrétiens.

Le christianisme, dès ses origines, manifesta une tendance à se servir d'un langage imagé, et, par suite, symbolique.

d'Orient, sauf que la renonciation à Satan se faisait dans le vestibule du Baptistère et que les néophytes, avant d'entrer dans la piscine, étaient oints des pieds à la tête (Cyril. Hierosol., *Catech. Mystag.*, II, 4, pp. 285-286.

1) I Pierre, III, 21 : « Le symbole qui nous sauve, le baptême, n'est point celui par lequel sont enlevées les souillures de la chair, mais la promesse faite à Dieu d'une conscience pure ».

2) Tertullien, *Opera*, t. II, p. 147. Paris, 1630.

3) « Aqua enim te capiet, sed spiritus non recipiet. » Cyril. Hierosol. *Praef. catech.*, III, p. 4.

4) *Pasteur d'Hermas*, *Simili.*, IX, 16. Leipzig, 1876, p. 233.

5) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, II, 9; cf. VI, 6.

C'est même là un des traits qui donnent le plus d'originalité et de fraîcheur aux Évangiles. Mais ces images, comme on le voit surtout dans les paraboles, ont pour objet de rendre la pensée plus claire et plus attrayante. Au contraire, le symbolisme des Mystères païens avait pour double but de fixer certains enseignements en les dérobant aux profanes et de fournir aux initiés un moyen exclusif de se reconnaître entre eux. A cette catégorie de symboles appartenaient entre autres : le tableau qui, d'après l'auteur des *Philosophoumena*, décorait le tabernacle de Phlya dans le sanctuaire de la Grande Déesse et où se trouvait peinte « l'image de tous les dogmes exposés[1] » ; — le groupe de Mithra tauroctone qui, suivant Firmicus Maternus, se rapportait au triomphe du feu[2] ; — l'épi de blé que l'hiérophante d'Éleusis exhibait silencieusement dans l'époptie. — Tels étaient encore les tessères ou objets gravés d'images symboliques que les initiés emportaient de leur réception, *signa et monumenta a sacerdotibus tradita*, dit Apulée[3]. — Or toutes ces applications du symbolisme se retrouvent dans les premières communautés fondées en terre païenne, témoin l'art des catacombes[4].

Le Christ y est représenté par le Bon Pasteur ou même par Orphée, le sage que l'auteur des *Philosophoumena* appelle « celui qui fut par excellence le révélateur des initiations et des mystères »[5]. L'immortalité de l'âme est figurée par la gracieuse image de Psyché ; le paradis par une vigne où grappillent des colombes en compagnie de petits génies ailés. La plupart des allégories, toutefois, sont empruntées, comme il fallait s'y attendre, à l'Ancien Testament et à la tradition évangélique : ainsi la Résurrection est représentée par Jonas

1) *Philosophoumena*, V, 3 (éd. Cruice, p. 218).

2) Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, IV.

3) Apulée, *Apolog.*, éd. Didot, p. 255.

4) Voir les ouvrages de Rossi, *Roma sotterranea christiana* (3 vol. 1864-1877) et de Ch. Roller, *Les Catacombes de Rome* (2 vol. 1881).

5) τοῦ τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως. Philosoph., V, 3. — Cf. Aristophane, *Ranae*, 1032.

sortant de la baleine, Lazare quittant son tombeau, Élie enlevé au ciel sur un char[1]. La Croix se révèle ou se dissimule sous les images les plus diverses : ancre, trident, mât de navire, etc. Les allusions au baptême et à la cène sont très indirectes : c'est Moïse faisant jaillir l'eau d'un rocher avec sa verge ; un pêcheur jetant sa ligne dans le fleuve ; le paralytique qui sort de la piscine en emportant son lit de malade ; — le sacrifice d'Abraham ; une table avec des pains et un poisson ; les sept corbeilles dans le miracle de la multiplication des pains, etc.

Le symbole par excellence, celui qui semble avoir donné à la fois le mot de passe et le signe de reconnaissance, c'est le cryptonyme de Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur : ἰχθύς[2]. On gravait la représentation figurée du poisson sur des chatons de bagues, des lampes, des pierres tombales, etc. Il y avait aussi des tessères en forme de poisson qui ont pu jouer un rôle analogue à celui des contre-marques retrouvées dans les environs d'Éleusis ; celles-ci portaient un symbole en rapport avec les Mystères[3]. — Le symbolisme du poisson ne semble pas antérieur à la fin du second siècle ; c'est-à-dire à l'époque où le culte chrétien prit la forme d'un Mystère[4].

Les Grecs appliquaient le terme de symbole non seulement aux signes et aux images, mais encore aux formules sacramentelles dont la connaissance était réservée aux initiés. C'est avec cette signification que le mot apparaît chez les chrétiens du IVe siècle[5]. Il y a sans doute cette grande diffé-

1) M. Cumont a démontré que ce dernier thème est directement copié sur les représentations mithriaques d'Hélios faisant monter Mithra dans son char (*Mystères de Mithra*, t. I, p. 178).

2) « Le Christ, dit Origène, qui est figurativement appelé Poisson » Χριστὸς ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς (*Comment.* in Matt. XIII, éd. Migne, 584). Les chrétiens allaient jusqu'à se dire « fils du Poisson » (saint Jérôme, *Epit.* 7, Migne, 339).

3) *Bulletin de correspondance hellénique*, 1884, pl. II.

4) Roller, *Catacombes*, t. I, p. 107.

5) Firmicus Maternus, parlant des formules en usage dans les Mystères, écrit : « Habent enim propria signa, propria responsa, quæ illis in ipsis sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina » (*De errore prof. relig.*, X).

rence avec les formules ésotériques des Mystères que celles-ci étaient à double sens, c'est-à-dire qu'en dehors de leur interprétation littérale elles devaient avoir une signification seconde et cachée, tandis que le texte du symbole chrétien disait clairement ce qu'il voulait dire[1]. Mais l'usage même du terme Symbole prouve que les chrétiens, quand ils l'employèrent, avaient l'esprit tourné vers les usages des Mystères.

La *traditio Symboli* ne se bornait pas à la communication du *Credo*, elle comprenait également le texte du *Pater* et, à Rome, celle des autres documents essentiels du christianisme, *instrumenta sacrosanctae legis*. Bien plus, on y faisait pour la première fois passer sous les yeux du néophyte le corps même des quatre Évangiles. Quatre diacres les apportaient solennellement de la sacristie, pour les déposer respectivement aux quatre coins de l'autel. Si on y ajoute les communications d'objets sacrés qui s'opéraient au cours de la messe, on retrouve l'équivalent de la παράδοσις τῶν ἱερῶν, où l'hiérophante d'Éleusis exhibait aux initiés les *hiéra* du télestérion et leur enseignait les formules mystiques, en y joignant sans doute quelques explications[2].

1) Cependant vers le v[e] siècle, à Jérusalem, le symbole formait l'objet d'une double interprétation, l'une littérale et l'autre spirituelle ; c'est du moins ce que disent les Pérégrinations de Sylvia (*primum carnaliter et sic spiritualiter, ita et symbolum exponet* ; dans Duchesne, *Origines*, p. 500). Certaines sectes gnostiques possédaient des symboles se rapprochant de ceux qui étaient employés dans les Mystères. Telle cette formule équivoque que Celse reproche abusivement aux chrétiens et qu'Origène rejette avec une indignation légitime au compte des Ophites : « Celui qui applique le sceau s'appelle le Père ; celui qui le reçoit le Fils ou le Jeune ; ce dernier doit dire : « Je suis oint de l'onction blanche, prise de l'Arbre de vie » (Κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς. *Contra Celsum*, lib. VI, 650 (Migne).

2) M. l'abbé Duchesne croit retrouver une représentation figurée de la *traditio symboli* dans une scène plusieurs fois représentée parmi les monuments chrétiens des catacombes : le Christ assis sur un trône au sommet d'une montagne d'où s'échappent les quatre fleuves; autour de lui les Apôtres ou d'autres fidèles qui reçoivent un livre sur lequel est écrit : *Dominus dat legem*. Duchesne, *Origines*, p. 291.

Le Rituel de la messe.

Il reste à parler de la messe proprement dite, ou plutôt de la cène qui en formait la partie centrale et qui constituait, plus encore que le baptême, le Mystère par excellence. — C'est ainsi qu'à Éleusis il y avait originairement deux espèces de rites : ceux qui avaient pour objet d'introduire le néophyte dans la vie mystique et ceux qui devaient lui permettre de réaliser l'objet des Mystères. Plus tard ils se confondirent. Mais il dut toujours y avoir une distinction entre les rites auxquels les adeptes participaient une fois dans leur vie, au moment de leur initiation, et ceux auxquels ils prenaient part chaque fois qu'ils revenaient assister à la célébration des Mystères[1].

La cène, il est inutile de le rappeler, était aux temps apostoliques un repas pris en commun dans le double but de rappeler la dernière agape de Jésus et d'affirmer l'existence d'un lien consubstantiel tant entre les participants qu'entre ceux-ci et leur Maître. La Didachè mentionne simplement les formules d'actions de grâce à prononcer pour consacrer à Dieu le pain et le vin, dont chaque fidèle apportait sa part[2]. Peu à peu l'agape fut séparée de l'eucharistie et finalement supprimée. Je n'ai pas à m'occuper ici de l'évolution de la cène au point de vue doctrinal. Les seuls points que j'en doive retenir sont les suivants : 1° Au III[e] siècle, l'eucharistie est devenue un sacrifice dont l'efficacité dépend des formules pro-

1) Voir précédemment *Revue de l'Hist. des Rel.*, livraison de novembre-décembre 1902, pp. 338-346.

2) Ch. IX, 1 : « C'est l'agape ou mieux la communion au sens strict du mot, — écrit M. P. Sabatier dans son Commentaire de la *Didachè*, p. 104. — La participation au même vin et au même pain est considérée comme un lien réciproque et rien absolument ne vient transformer ce repas en un mémorial de la mort de Jésus ».

noncées par le prêtre lui-même, devenu le sacrificateur par excellence. 2° Tandis que, pour les uns, comme Clément d'Alexandrie, elle est restée un symbole mystique, pour d'autres elle est devenue une opération réaliste et magique tendant à procurer la vie éternelle ; un phylactère d'immortalité (φάρμακον ἀθανασίας)[1]. 3° Elle est universellement tenue pour un Mystère, non seulement en ce sens que sa donnée dépasserait la compréhension humaine, mais encore en ce qu'elle constitue un rite dont la contemplation ou même la connaissance doivent être soigneusement cachées aux non-initiés. 4° Elle s'est entourée de cérémonies qui nous ramènent encore une fois aux Mystères des Grecs, et en particulier à Éleusis.

Ces cérémonies constituent la partie essentielle de la messe, célébrée à portes fermées après la sortie des catéchumènes. On y commémore symboliquement non plus seulement la dernière cène, mais encore la passion, la mort et la résurrection du Christ. — Ici également il y a parallélisme avec les rites de l'époptie, où la passion d'un Dieu est représentée dans des rites dont la célébration assurait aux participants les félicités de la vie posthume. Je ne sache pas que les divinités des Mystères païens, Dionysos, Corè, Attis, Adonis, Osiris, aient jamais été dépeintes comme ayant *volontairement* affronté la souffrance et la mort pour assurer le salut de leurs fidèles. Mais par leur passion et leur résurrection ces dieux n'en ont pas moins joué le rôle de Sauveur que nous retrouvons dans la conception du Messie chrétien[2]. — Il n'est pas jusqu'à l'absorption de la chair et du sang divins en vue de s'assurer le bienfait d'une vie supérieure qui n'ait un équivalent grossier dans ce rite de l'omophagie qu'un écrivain ap-

1) Voy. Harnack, *Précis*, p. 15 et 67.

2) MM. Anrich (ch. III) et Wobbermin ont mis en lumière que les Pastorales et les Épîtres d'Ignace, quand elles appliquent à Jésus l'épithète de Sauveur, donnent à ce terme la signification qu'il comportait dans les Mystères (Wobbermin, *Antike Mysterienwesen*, p. 105 et ss).

partenant à l'orthodoxie protestante a dénommé « une eucharistie mythologique »[1].

D'après les Sacramentaires, la messe commence par des prières pour l'Église, pour l'évêque et son clergé, l'empereur, les malades, les pauvres, les voyageurs, même les hérétiques, les juifs, et les païens. — A Éleusis également on commençait les Grands Mystères par des sacrifices « pour le Sénat et le peuple, pour le bien des femmes et des enfants »[2]. — Ces prières terminées, l'évêque descend recevoir, avec l'aide de ses clercs, les oblations de pain, de vin et d'huile qu'ont apportées les fidèles. — C'est ainsi qu'à Éleusis on présentait les prémisses de la moisson, soit en gerbes, soit sous forme de gâteaux. — L'archidiacre choisit, parmi les oblations, les pains qui doivent servir à la communion et les range sur l'autel à côté du calice qu'il emplit. Dans la liturgie orientale, où les oblations du peuple ont disparu de bonne heure, cette préparation se faisait, avec des prières consécratoires et des rites particuliers avant l'entrée solennelle du clergé officiant. Il semble qu'il y ait eu là une tentative pour greffer un Mystère sur un autre[3]. Cette cérémonie, la plus importante peut-être de toute la messe, s'accomplissait sur un autel spécial, la πρόθεσις, hors de la vue des fidèles; le clergé seul pouvait y assister. Aussitôt qu'elle était terminée, les objets sacrés, c'est-à-dire le calice, la patène et le tabernacle qui renfermait les pains, étaient enveloppés dans trois voiles, tissus de lin, de soie, d'or et de pierres précieuses, puis portés processionnellement sur l'autel principal, pendant que le chœur entonnait un *keroubicon* ou un *alleluia*[4]. — On se rappelle que les *hiera* destinés à la célébration des Mystères étaient

1) E. de Pressensé, *L'Ancien Monde et le Christianisme*. Paris, 1887, p. 463.

2) Cf. Fr. Lenormant dans *Daremberg et Saglio*, t. II, 1re part., p. 565, col. 1.

3) La formule qui servait à consacrer les éléments était secrète. Basile fait observer que les paroles de l'invocation eucharistique ne figurent point parmi les rites et les doctrines confiées à l'écriture, bien qu'elles fussent d'origine apostolique. *De Spiritu Sancto*, 27 (Paris, p. 324).

4) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 78.

solennellement transportés d'Athènes à Éleusis, cachés à tous les regards dans des sacs d'étoffe précieuse.

Vient ensuite la récitation du Canon où l'officiant développe l'origine et la signification de la cène, de même que le « drame mystique » exposait l'institution et la portée des rites établis par Déméter. — C'est à ce moment que se placent dans la liturgie romaine, au jour de l'Ascension, la bénédiction des fèves ; le 6 août, celle du raisin, le Jeudi-saint, celle de l'huile destinée au soulagement des malades[1].

Alors seulement on procède à la cène. Celle-ci achevée, l'officiant prononce les actions de grâces; puis congédie l'assistance par la formule *Ite, missa est*, de même que l'hiérophante annonçait la fin des Mystères par la sentence encore inexpliquée : *Conx Ompax*[2], et que le grand-prêtre des Isiaques renvoyait sa congrégation par une véritable formule de congé, Λαοῖς ἄφεσις[3].

Il y aurait encore à montrer comment l'influence des Mystères a agi sur le développement de l'idée sacerdotale. Nous sommes loin, au IVe siècle, de l'époque où tous les chrétiens étaient appelés des prêtres[4]. Le prêtre, désormais, est l'hiérophante qui seul peut célébrer le sacrifice, parce que seul il connaît le dernier mot des Mystères. Le pseudo-Aréopagite a écrit ce curieux passage à propos de la cène : « Là où le plus grand nombre s'incline pour ne voir que des symboles divins, l'hiérarque, toujours sous l'inspiration de l'esprit théarchique, est amené, selon la manière d'un grand-prêtre, à saisir dans une bienheureuse et spirituelle contemplation les saintes réalités des Mystères[5] ». On ne peut s'empêcher de

1) Duchesne, *Origines*, p. 175.

2) Κόγξ ὀμπάξ ἐπιφώνημα τετελεσμένοις (*Hesych. Lexic.*, Leyde, 1766, t. II, p. 290). Maurice Schmidt lit : Κόγξ ὁμοίως πάξ (Iena, 1860, t. II, p. 500); ce qui ne rend pas la formule plus claire.

3) Apulée, *Métamorph.*, XI, 17.

4) Cependant encore dans saint Augustin, *Cité de Dieu*, l. XX, ch. x (Migne, p. 676).

5) τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων, αὐτοῦ καὶ ἀεὶ τῷ θεαρχικῷ πνεύματι πρὸς τὰς ἁγίας τῶν τελουμένων ἀρχὰς ἐν μακαρίαις καὶ νοητοῖς

songer, ici, au passage de Théodoret : « Tous ne connaissent pas ce que sait l'hiérophante ; la plupart ne voient que ce qui est représenté. Ceux qui s'appellent prêtres accomplissent les rites des Mystères ; l'hiérophante seul sait la raison de ce qu'il fait et il la communique à qui il le juge convenable [1] ».

Le sacrifice de la messe en vint à assumer un caractère propitiatoire, aussi bien qu'expiatoire. Il fut célébré pour faire cesser la sécheresse, mettre fin aux épizooties, assurer la fertilité des récoltes — revenant ainsi au but originaire des Mystères éleusiniens.

Causes et destinées de l'ésotérisme chrétien.

Tous ces points de contact avec des institutions païennes étaient de nature à surprendre et à scandaliser les chrétiens aux prises avec les derniers défenseurs du paganisme. Deux explications se présentaient pour rendre compte de ces similitudes : ou bien c'était, chez les infidèles, l'écho affaibli et dévié des révélations transmises intactes aux chrétiens par les âges antérieurs. Ou bien c'était un artifice du diable qui s'ingéniait à caricaturer le vrai culte. *Habet ergo diabolus Christos suos*, dit Firmicus Maternus à propos de la résurrection de Dionysos dans les Mystères [2].

De nos jours ont surgi des explications moins fantaisistes, mais qui n'en semblent pas mieux fondées. On a mis en avant la nécessité où se trouvaient les premiers chrétiens de dérober leur culte à ses persécuteurs. Mais la discipline du Secret, comme nous le voyons dans la réfutation de Celse par Origène, faisait à cet égard plus de mal que de bien ; elle autorisait toutes les calomnies sans dissimuler la qualité de chrétien, que les persécutés confessaient jusque dans les supplices.

θεάμασιν, ἱεραρχικῶς ἐν καθαρότητι τοῦ θεοειδοῦς ἕξεως ἀναγομένου. (Dion. Areop., *Eccles. Hier.*, III, part. 1, § 1, 2).

1) Théodoret, *De fide* (Paris, 1642, t. IV, p. 482).

2) *De errore prof. relig.*, XXIII.

Nous la voyons, du reste, se maintenir et même s'accentuer après le triomphe du christianisme, quand il ne peut plus être question de ce prétexte.

On a invoqué également le désir d'attirer des prosélytes par l'appât de révélations mystérieuses. Pareil calcul pouvait sourire à un Alexandre d'Abonoteichos; il est en contradiction absolue avec ce que nous connaissons de la simplicité et de la sincérité des premières communautés chrétiennes.

Hatch me paraît se rapprocher davantage de la vérité, quand il attribue cette transformation à l'affluence des convertis qui avaient quitté le paganisme et qui apportaient avec eux les procédés de culte auxquels ils étaient accoutumés [1]. D'autre part, comme le dit judicieusement M. Harnack, les Mystères étaient devenus, dans la société hellénique, une institution dont on ne pouvait plus se passer [2]. — Toutes les religions étrangères avaient dû se couler dans ce moule, qu'elles vinssent de l'Égypte ou de la Syrie, de la Chaldée ou de la Perse. Seul le judaïsme orthodoxe avait prétendu s'y dérober ; c'était là, pour sa propagande, une cause de faiblesse qu'évita le christianisme.

Néanmoins, ces attaches, conscientes ou non, aux formes du passé n'eussent pu décider les ecclésies chrétiennes à se servir des rites employés dans le paganisme, si ceux-ci, comme je l'ai montré au commencement du chapitre, n'avaient rompu toute solidarité avec le culte de certaines divinités déterminées. Désormais ils n'étaient plus que des symboles, des formes d'organisation ou des procédés de culte à la disposition de n'importe quelle foi ; dès lors pourquoi les communautés helléniques du christianisme auraient-elles éprouvé quelque scrupule à en accepter le transfert et même bientôt à en réclamer le monopole?

D'ailleurs l'ésotérisme chrétien n'eut qu'un temps. Après

1) Hatch, *Greek Influence*, p. 292.
2) Harnack, *Précis*, p. 15.

s'être maintenu jusqu'aux abords du VIe siècle, il disparut brusquement, presque sans soulever de discussion, alors que des réformes relatives à des points même secondaires du dogme, de la discipline et de la liturgie suscitaient d'incessantes controverses et de graves déchirements. La classe des catéchumènes se raréfia, à mesure que diminua le nombre des païens et que se généralisa l'habitude du baptême infantile. Le rituel de Constantinople a conservé jusqu'à nos jours la formule du renvoi des catéchumènes, mais la liturgie romaine du VIIIe siècle n'en renferme plus de traces. A la fin du VIe la liturgie gallicane proclame encore ce renvoi, *juxta anticum Ecclesiæ ritum*. Mais, quand elle ordonne ensuite de surveiller les portes — pour empêcher l'entrée des profanes —, saint Germain de Paris interprète ce passage comme une allusion aux portes de l'âme[1]!

La tradition et la reddition du Symbole furent transposées parmi les instructions qui se donnaient aux enfants en vue de leur première communion. L'eucharistie devint une cérémonie publique. Les lieux de culte restèrent ouverts à tous, et, s'il subsiste aujourd'hui quelques vestiges de l'ésotérisme qui parut, durant quatre siècles, essentiel à la constitution de l'Église, c'est, dans le rite grec, la présence de l'iconostase qui se dresse entre la congrégation et le clergé; dans le rite latin, l'emploi d'une langue morte comme idiome liturgique, l'habitude de prononcer à voix basse l'oraison dominicale dans l'office et l'interdiction de lire les Écritures en langue vulgaire.

Cependant les rites empruntés aux Mystères antiques n'ont pas complètement disparu avec la discipline du Secret, laquelle a tant contribué à les introduire dans l'Église. Il en est qui se célèbrent encore sous nos yeux et, à cet égard, on ne peut s'exprimer en meilleurs termes que le théologien anglican dont les recherches ont si puissamment concouru à mettre en lumière les relations du christianisme avec les doctrines et les cultes

1) Duchesne, *Origines*, p. 194.

de l'hellénisme : « Dans le splendide cérémonial des Églises grecque et latine, écrit Edwin Hatch, dans l'éclat des lumières, dans l'isolation du rite central, dans la procession des porteurs de torches entonnant les hymmes sacrés, nous retrouvons la survivance, et parfois la survivance galvanisée, de ce que je n'ai pas le cœur d'appeler un rite païen ; car, bien qu'expression d'une foi moins éclairée, il n'en était pas moins offert à la Divinité par une âme aussi sincère que la nôtre dans sa recherche de Dieu et dans son aspiration vers la sainteté. »

La continuité des religions, tout antipathique qu'elle soit à certains théologiens, reste la meilleure preuve que la Religion a ses racines dans la nature humaine et que son développement peut se conformer à la loi générale du progrès.

GOBLET D'ALVIELLA.

UNE APOLOGIE DE L'ISLAM

PAR UN SULTAN DU MAROC

En dépouillant aux archives des Affaires-Étrangères la correspondance de Moulay Ismaïl, empereur du Maroc (1672-1727), nous avons rencontré deux lettres, qui, en réalité, n'en forment qu'une, adressées à la même date du 26 février 1698 par ce souverain à Jacques II. On sait que l'ex-roi d'Angleterre, réfugié en France, vivait à Saint-Germain d'une mensualité de 50.000 francs que lui avait accordée Louis XIV pour la tenue de sa cour et d'une pension annuelle de 70.000 francs qu'il avait eu la faiblesse d'accepter de sa fille, la princesse d'Orange, par laquelle il avait été détrôné[1]. L'une de ces lettres est écrite en arabe[2]; l'autre, qui n'en est qu'un résumé, est écrite en espagnol[3].

1) V. Dangeau, *Journal de la cour de Louis XIV* et Voltaire, *Siècle de Louis XIV*.

2) Il existe dans les archives des Affaires Étrangères, *Angleterre. Mém. et Docs.*, 75, f° 54, une copie tronquée de la traduction de cette lettre qui est, peut-être, un brouillon commencé par l'interprète. Cette copie de nulle valeur est seule mentionnée dans l'inventaire imprimé des archives de ce département. — L'original de la lettre arabe, accompagné de sa traduction par Pétis de la Croix, secrétaire interprète du roi pour les langues orientales, se trouve au fonds *Maroc. Correspondance*, 1, f°s 42-45 pour la traduction, et f° 46 pour le texte arabe.

3) *Aff. Etr. Maroc, Correspondance*, 1, f°s 40 pour la traduction et 41 pour le texte espagnol. — Les destinées de l'Espagne et du Maroc ont été si longtemps mélangées que la langue espagnole était très en usage dans l'empire des chérifs à la fin du XVIIe siècle. Nous croyons cependant que Mouette généralise trop, quand il écrit, à la date de 1682, que cette langue « y est encore aujourd'huy aussi commune que l'arabe ». *Relation de la captivité du Sr Mouette dans les royaumes de Fez et de Maroc*... Paris, 1682, in-12. — *Préface*. Un captif français, Bernard Bausset, enseignait la langue espagnole aux enfants de Moulay Ismail. *Ibid.*, p. 94.

Il nous a paru intéressant de publier ces lettres qui mettent en lumière un trait peu connu de la physionomie si étrange de Moulay Ismaïl, de ce sultan que les relations des auteurs européens ont représenté comme le dernier des monstres, alors que sa mémoire est révérée au Maroc où il est appelé encore aujourd'hui « le grand et le pieux Sultan ». Moulay Ismaïl nous apparaît dans cette lettre comme un théologien de l'islam[1], et c'est bien là le phénomène le plus déconcertant pour notre mentalité d'aryen et de chrétien que ce despote, aux instincts sanguinaires, discutant les vérités de sa religion et cherchant à amener à sa croyance ce roi d'Angleterre converti au catholicisme et auquel il reprochait d'avoir perdu son royaume « pour adorer des images[2] ».

Avant de passer au texte des lettres de Moulay Ismaïl, il nous paraît nécessaire d'expliquer en quelques mots l'origine des relations amicales de ce souverain avec Jacques II, relations qui persistèrent après la révolution de 1688 et la déchéance des Stuarts.

1) Les controverses religieuses avaient un grand attrait pour Moulay Ismaïl et il les recherchait avec les religieux Mercédaires et Trinitaires qui se trouvaient au Maroc en mission de rédemption; ceux-ci, médiocres théologiens, esquivaient le plus possible ces embarrassantes conversations. En 1680, un certain vendredi, de retour de la mosquée, Moulay Ismaïl fit mander à sa cour le Père Jean de Jésus-Maria, trinitaire espagnol. « Après que le Père se fut présenté devant le Roy et luy eut fait la révérence, le Roy prit la parole et luy dit qu'il vouloit disputer de la loy avec luy, et le vouloit convaincre par les raisons qu'il luy allegueroit; et que si, après l'avoir fait, le Père se vouloit faire Maure, qu'il luí donneroit les plus beaux emplois de sa Cour. Mouley Sméin luy fit plusieurs questions importantes et des plus relevées, sur lesquelles le Père s'excusa de répondre, à cause qu'il ne savoit pas la langue Arabesque. Hé bien, luy dit le Roy, lors que tu le voudras faire, j'amènerai des gens qui nous feront entendre; tu apporteras tes livres et moi j'apporterai les miens; je te donnerai toute liberté de parler et, si tu triomphes, je t'en estimerai beaucoup. Le Roy se retira ensuite et laissa nostre Père tout contristé, d'autant que n'estant pas bon Théologien, il n'estoit pas bien aise de se trouver dans ces sortes de conversations ». Mouette, *Histoire des Conquestes de Moulay Archy ... et de Mouley Ismaël ou Séméin son frère,.....* Paris, 1683, in-12, pp. 286-287.

2) V. la lettre espagnole p. 204. Charles II disait de son frère Jacques : « Mon frère perdra trois royaumes pour une messe, et le paradis pour une fille ».

Au temps où Jacques II n'était encore que duc d'York et où il avait la dignité de grand amiral du royaume, un vaisseau anglais avait capturé sur mer l'amiral Abdallah ben Aâïcha[1], le fameux corsaire de Salé, celui que Moulay Ismaïl qualifiait dans sa correspondance « le plus grand de nos *raïs*, le capitaine général et surintendant de toute la marine dont nous l'avons rendu maître absolu après Dieu Très Haut ». Ben Aâïcha resta trois ans en captivité en Angleterre. Le duc d'York, s'étant intéressé à lui, demanda à son frère Charles II de le renvoyer en liberté sans rançon. Plein de gratitude pour son bienfaiteur, l'amiral marocain s'employa à faire partager ses sentiments de reconnaissance à son maître Moulay Ismaïl qui, tout jaloux qu'il était de son pouvoir personnel, ne pouvait connaître par lui-même les affaires de l'Europe et les caractères des souverains chrétiens. Des relations amicales s'ensuivirent entre le Maroc et l'Angleterre dont on favorisa les intérêts commerciaux, en contrecarrant les nôtres. Lors de l'avènement de Jacques II, Ben Aâïcha fut envoyé en ambassade à Londres pour saluer le nouveau roi et lui confirmer les bonnes dispositions du sultan à son égard. La révolution de 1688 et le renversement des Stuarts amenèrent un revirement dans la politique du Maroc vis-à-vis de l'Angleterre, mais n'altérèrent pas les relations de Moulay Ismaïl avec Jacques II. Nous ne pensons pas cependant que ces sentiments d'amitié suffisent à expliquer l'envoi spontané de la lettre qui nous occupe. Il est plus probable qu'elle est une réponse à une ouverture faite secrètement par Jacques II à l'empereur du Maroc.

Quant à Ben Aâïcha, il fut rencontré et canonné en 1698 par un bâtiment français. A la suite de cette attaque où il avait failli être fait prisonnier, il persuada à Moulay Ismaïl de se rapprocher de Louis XIV et de s'éloigner de l'Angle-

1) Il a été appelé à tort Ben Aïssa dans les relations du XVII[e] siècle et c'est le nom que lui ont conservé depuis tous les historiens. Il y a plusieurs lettres de lui adressées à Pontchartrain dans les archives des Affaires Étrangères et il ne peut subsister aucun doute sur l'orthographe de son nom.

terre qui avait chassé le roi Jacques, son bienfaiteur, pour se donner à un Hollandais. C'est pour l'exécution de ce dessein que l'amiral marocain fut envoyé en ambassade à la cour de France en 1699 ; il retrouva à Paris et à Versailles tous les succès qu'il avait eus autrefois à Londres ; le *Mercure* et la *Gazette de France* racontèrent ses mots heureux. Louis XIV, qui savait les services que l'amiral Ben Aâïcha, le seul homme du Maroc qui fût au courant des affaires européennes, avait rendus à l'Angleterre, ne négligea rien pour donner à l'ambassadeur marocain une haute idée de sa puissance ; mais ce qui produisit sur Ben Aâïcha, plus encore que les pompes et les fêtes, cette impression de grandeur, ce fut de retrouver à la cour de France le roi Jacques II, son ancien bienfaiteur, vivant sous la protection de Louis XIV. Il alla plusieurs fois le visiter à Saint-Germain, lui renouvelant l'expression de sa reconnaissance et l'assurant qu'il se dirait jusqu'à son dernier jour son esclave affranchi. « Lorsqu'il le vit pour la dernière fois, il se jeta à ses genoux, en le priant d'accepter un présent et en versant un torrent de larmes qui en fit couler à toute la royale famille des Stuarts[1]. »

1) Sur l'ambassade de l'amiral Abdallah ben Aâïcha à la Cour de France, V. *Gazette de France*, *Mercure de France*. Dangeau, *Journal de la Cour de Louis XIV*, aux mois de février et mars 1699. Thomassy, *Le Maroc. Relations de la France avec cet empire*, Paris, 1859, in-8°. Plantet, *Moulay Ismael, empereur du Maroc et la Princesse de Conti*, Paris, 1893, in-8°. Il y avait dans cette attitude une part d'exagération orientale et une part de rouerie. Ben Aâïcha est le type achevé du plénipotentiaire marocain habile aux atermoiements et se dérobant à la fin d'une longue négociation, sous prétexte de pouvoirs insuffisants, se jouant tour à tour des puissances européennes et faisant croire à chacune que, grâce à lui, elle est seule à avoir l'oreille du sultan. Nous avons dit quel accueil il avait reçu en Angleterre, soit lors de sa captivité, soit pendant son ambassade et cependant, à la date du 13 juin 1709, il écrit à Pontchartrain : « Nous vous avertissons de vous donner bien garde de vous laisser abuser aux paroles des Anglais, car les Anglais n'ont point de jugement. Vous n'ignorez peut-être pas qu'en mon particulier j'en veux beaucoup aux Anglais à cause des malhonnêtetés qu'ils ont eues pour moi, dans le temps que j'étais esclave chez eux..... Notre Maître ne veut plus entendre parler d'eux, il les a en horreur... Si vous voulez entrer en négociation avec nous, faites diligence, etc... » *Aff. Etr. Maroc: Correspondance*, 1, f° 129.

La lettre arabe de Moulay Ismaïl à Jacques II est écrite sur le recto d'une feuille de papier grand format de 0m,71 sur 0m,46; deux bandes d'or larges de 0m,01, coupées à angle droit, séparent à droite une marge de 0m,17 de largeur et laissent en haut un blanc de même dimension. Le khodja (secrétaire) du sultan arrivé au bas de la page, a continué à écrire dans la marge droite et dans le sens diagonal. La lettre est d'une écriture maghrebine relativement soignée, mais peu élégante.

Nous rappelons que le protocole musulman, en matière de correspondance, comme en toute autre matière, est un code minutieux. Voici le dispositif le plus généralement adopté dans les correspondances un peu relevées :

En tête et à droite de la feuille, on place toujours la formule : *Louange au Dieu unique*[1] ! à laquelle correspond sur la partie gauche de la feuille une brève invocation soit à Dieu, soit à son prophète Mahomet. Après un intervalle de quelques lignes, le secrétaire mentionne le nom du personnage qui écrit, en le faisant précéder d'une énumération de ses vertus et de ses pieuses qualités. Parfois — et c'est le cas de la lettre qui nous occupe — le nom est remplacé par le cachet du personnage[2]. Viennent ensuite des souhaits de bonheur et de gloire formés pour l'auteur de la lettre, puis la salutation et les compliments adressés au destinataire et proportionnés à son rang. Enfin on arrive à l'exposé de la lettre sans autre transition que les mots *ensuite*, *après*, etc.

1) Cet usage est général et les musulmans s'y conforment si scrupuleusement qu'ils n'écrivent pas trois mots, sans les faire précéder de cette formule; il remonte au sultan Yacoub el-Mansour (1184-1199). « C'est lui qui, le premier des souverains almohades, écrivit, de sa main, en tête de ses lettres : Louange à Dieu unique ! On se conforma partout à cet usage, en commençant tous les écrits par ces belles paroles de ralliement qui embellirent et ennoblirent son règne », Beaumier, *Traduction du Roudh el-Kartas*, Paris, 1860, in-8°, p. 305.

2) Le terme *cachet* que l'usage a conservé est tout à fait impropre dans le cas des lettres arabes, puisqu'il ne s'agit pas d'un sceau appliqué sur de la cire, mais d'une empreinte faite avec un timbre humide ou encore d'un chiffre avec exergue dessiné et peint par le secrétaire, comme c'est le cas pour la lettre de Moulay Ismaïl à Jacques II.

Une brève salutation termine la missive, qui n'est jamais signée.

La traduction que nous donnons est celle même de Pétis de la Croix, secrétaire interprète du roi Louis XIV pour les langues orientales[1]; elle est assez fidèle, à l'exception de quelques erreurs de sens que nous signalerons. Les versets du Coran cités par Moulay Ismaïl ont généralement été assez bien identifiés par l'interprète qui les a placés entre guillemets. Il n'en est pas de même des *ḥâdit*[2] que Pétis de la Croix ne semble pas avoir reconnus. Nous avons conservé, autant que possible, à cette traduction sa forme archaïque, car les répétitions, les *iceux*, les *icelles*, etc. permettent de

1) Pétis de la Croix (François) 1653-1713, fils de François Pétis, secrétaire-interprète du roi pour les langues orientales, fut lui-même un savant orientaliste; il se forma par de nombreux voyages en Turquie, en Syrie et en Perse, fut nommé en 1682 secrétaire interprète au service de la Marine. Il accompagna au Maroc M. de Saint-Amant envoyé par Louis XIV auprès du sultan Moulay Ismaïl et « prononça en arabe la harangue de l'ambassadeur avec tant d'élégance et de pureté que le monarque et toute sa cour avouèrent sa supériorité ». Il fut plusieurs fois employé comme négociateur dans les affaires avec les Régences barbaresques. Il exerçait, en fait, les fonctions d'interprète du roi, sauf dans les audiences où son père, titulaire de la charge, était obligé de paraître. Louis XIV le nomma en 1692 professeur d'arabe au Collège royal, avec la survivance de la charge de son père. Il a publié plusieurs ouvrages sur l'Orient et en a laissé un certain nombre de manuscrits. Quelques bibliographes lui attribuent à tort la *Relation universelle de l'Afrique ancienne et moderne*. Lyon, 1688, 4 vol. in-12. Cet ouvrage médiocre, démarquage de celui de Dapper, a pour auteur un Lyonnais, Phérotée de la Croix (?-1715).

2) Le Coran est la parole de Dieu, sans qu'il y ait dans cette expression la moindre métaphore; les *ḥâdît* sont les paroles de Mahomet conservées dans des recueils qui paraissent présenter des garanties d'authenticité. Dans le *Coran*, la première personne du pronom personnel est Dieu; elle est Mahomet dans les *ḥâdît*. Le Coran est la loi révélée par Dieu, les ḥâdît fixent le sens du *Coran* et établissent la jurisprudence de la loi. Étant donnée la très grande importance des ḥâdît qui sont le Talmud de la religion musulmane, il est étonnant que le Saḥîḥ (recueil authentique) de el-Bokhari n'ait pas encore été traduit. Il faut savoir grand gré au savant professeur M. Houdas d'avoir entrepris ce travail considérable. On ne connaîtra bien l'islam que lorsqu'on possédera une bonne édition du Saḥîḥ avec tables, index et concordances. Ibn Khaldoun, parlant du *Coran* et des ḥadît, dit : « La religion a pour base ces deux livres ». *Prolégomènes*, II, 318.

mieux suivre la phrase arabe; nous en avons seulement modernisé l'orthographe.

On lit en tête de la traduction : « Lettre de Moula Ismael, Roy de Maroc, à Jacques second, Roi de la Grande Bretagne du 26 février 1698, écrite en langue arabesque. »

Puis le texte suit en ces termes :

Loué soit Dieu seul ! Il n'y a de force et de puissance que dans ce Seigneur très haut et très grand; il n'y a point d'autre maître adorable que lui.

De la part du serviteur de Dieu, qui se confie en Dieu, qui en toutes ses affaires se résigne à Dieu, qui se passe, l'ayant avec soi, de tout autre que de lui, le prince des vrais croyants, qui combat pour la Religion de Dieu, Seigneur de ce monde et de l'autre.

(Ici le sceau ou chiffre du Roy de Maroc qui contient ces termes en or[1] :)

« *Ismael, fils du chérif de la lignée de Hassan*[2]; *que Dieu le rende victorieux et triomphant !* »

(Et autour du sceau est écrit aussi en or :)

« *Dieu veut sur toutes choses vous nettoyer de toutes souillures, ô princes du sang du Prophète et vous purifier entièrement*[3]. »

1) Ce chiffre de forme oblongue a 11 centimètres de grand axe sur 8 centimètres de petit axe.

2) Hasan, fils d'Ali et de Fathma, fille de Mahomet.

3) « Dieu veut éloigner de vous toute souillure, gens de la maison (c'est-à-dire membres de la famille du Prophète) et vous assurer une pureté parfaite. » Cette exergue est tirée du *Coran*, sourate 33, verset 33. Quelques théologiens, parmi ceux qui ont le fétichisme de la descendance du Prophète, donnent de ce verset l'interprétation suivante. Dieu a voulu que la couche d'un chérif fût préservée de la souillure de l'adultère et que les enfants de la glorieuse lignée de Mahomet fussent toujours légitimes. — Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, t. I, p. 50. Contester, d'après ces commentateurs, la légitimité d'un chérif, ou plutôt accuser d'adultère la femme d'un chérif, est pécher contre la foi. La femme d'un chérif, pas plus que celle de César, ne doit être soupçonnée. On sait que la tendre Aïcha, l'épouse bien-aimée du Prophète, n'avait pas été à l'abri de la calomnie. Un certain soir, au retour d'une expédition où elle accompagnait l'apôtre de Dieu, on ne l'avait pas trouvée dans son palanquin, et elle n'était

Dieu donne un heureux succès à ses entreprises, lui fasse la grâce de l'aider de son aide, de lui faciliter toutes ses affaires, lui perpétuer les bonnes mœurs et les bonnes œuvres de l'oraison. Ainsi soit-il par le Seigneur de ce monde et de l'autre.

Au roi[1] des Anglais, demeurant au pays de France, Jacques

rentrée au camp que le lendemain matin accompagnée par Safwân ben Moâttal; les médisances ou les calomnies étalent allées leur train et Mahomet, pour leur imposer silence, dut recourir à la révélation ; la sourate 24 descendit du ciel pour dissiper les derniers doutes du Prophète et venger l'honneur d'Aâicha. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, p. 79. — Il faut lire dans Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, le délicieux récit de cette aventure fait par Aâicha elle-même, t. III, p. 164 et ss. Cette fidélité des épouses de chérifs est loin d'être admise comme un dogme par tous les musulmans; un lettré sceptique, avec qui je traitais ce sujet délicat, me fit cette réponse : ليس على فروج النساء قفل, ce qui peut se traduire honnêtement par : Il n'y a pas de cadenas pour la vertu des femmes.

1) Tâghia طاغية, mot qui signifie : *tyran, usurpateur, souverain d'une nation idolâtre*. Ce nom est celui donné aux grands monarques non-musulmans dans les premiers temps de l'islam, celui par lequel Charlemagne est désigné dans les chroniques arabes. Les appellations et les titres donnés aux rois chrétiens dans les actes diplomatiques et les lettres officielles par les souverains du Maroc ont varié suivant le degré de fanatisme de ces derniers et les nécessités de la politique ; mais il leur a toujours répugné de conférer à des chrétiens des titres qu'ils pensaient n'appartenir qu'à des croyants. Ils ne pouvaient pas évidemment les qualifier de khalifes (lieutenants du Prophète), mais ils n'avaient aucune raison pour ne pas les appeler sultans, puisque ce titre, porté à l'origine par des princes musulmans qui avaient enlevé aux khalifes le pouvoir temporel, n'avait aucun caractère religieux. Cependant les chérifs du Maroc, ayant eux-mêmes adopté ce titre en 1637, ne voulurent plus le donner à des rois chrétiens. Moulay Ismaïl ne s'en sert jamais dans sa correspondance avec Louis XIV qu'il qualifie suivant son humeur : « Le plus grand des Roum (Européens), le chef du royaume de France » (18 août 1693) ou « Le tyran (taghia) de France (5 septembre 1699). Quand il lui écrit en espagnol, il emploie la formule plus brève du protocole européen : « A Dom Louis XIV, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre » (21 juillet 1709). Les successeurs de Moulay Ismaïl firent de même et quelques-uns crurent éviter toute difficulté diplomatique, en se servant du mot espagnol *el rei* (le roi). Cette intention manifeste de refuser aux rois de France le titre de sultan finit par paraître inconvenante, et, en 1782, Louis XVI fit faire des représentations au sultan Sidi Mohammed (1757-1790) qui ne lui avait donné que ce titre de *el rei* ; le chérif lui répondit par un véritable sermon sur l'humilité. « Quant à la demande que vous faites pour que nous vous donnions le titre de sultan, il faut que vous

second, appelé en leur langue James. Le salut soit sur ceux qui suivent le droit chemin et qui s'éloignent de la voie d'erreur et de mal, qui croient en Dieu et en son prophète et qui ont été dirigés[1].

Ensuite, nous vous écrivons ces lignes pour deux raisons, l'une qui regarde la religion et l'autre qui concerne la politique. Ce qui nous a porté à cela, c'est le désir de vous éveiller, de vous donner conseil, de vous avertir et de vous diriger, le tout en considération de ce que le feu Roi d'Angleterre, votre frère, nous avait fait connaître ses sentiments véritables au sujet de sa croyance en Dieu et de sa religion et, comme il était divinement inspiré et persuadé que notre religion était la plus excellente de toutes[2], et, à cause de cela, il nous demandait la paix pour Tanger et envoya à cet effet à notre haute cour un de ses officiers et cela plus d'une et deux fois[3], dans le dessein d'honorer notre dignité de

sachiez que l'on ne pourra reconnaître que dans l'autre vie qui sont ceux qui méritent ce nom. Ceux qui auront été agréables à Dieu, qu'il regardera favorablement, qu'il revêtira de vêtements impériaux et auxquels il mettra la couronne sur la tête, ceux-là seront dignes du titre de sultan.... Quant à ceux, au contraire, qui seront dans cette vie l'objet de la colère de Dieu, auxquels on passera une corde sur le cou,... ils seront bien loin de porter le titre de sultan... Ne nous donnez donc plus désormais, quand vous nous écrirez, le titre de sultan ni aucun autre titre honorifique, et contentez-vous de nous appeler du nom que nous avons reçu de notre père qui est : Mohammed ben Abdallah, ainsi que nous le ferons nous mêmes, en écrivant soit à vous, soit à d'autres..... Si les Régences de la partie orientale de l'Afrique se servent envers vous de la dénomination de sultan, c'est uniquement pour vous complaire qu'elles en agissent ainsi. Quant aux lettres que vous recevez de la cour ottomane dans lesquelles on vous donne ce titre, elles sont écrites par le vizir et ne sont pas même lues par le prince ottoman, car s'il les lisait, il vous dirait la même chose que nous. » *Cf. Aff. Etr. Maroc. Correspondance*. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. III, p. 332. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, t. I, p. 387, et t. II, p. 10. Thomassy, *loc. cit.*, p. 294.

1) Ce salut plutôt négatif, puisqu'il n'est souhaité au destinataire de la lettre qu'autant que celui-ci est dans « le droit chemin » est le seul admis de musulman à chrétien.

2) Les dispositions manifestées par Charles II en faveur de l'islam paraissent assez invraisemblables. Les lettres de Moulay Ismaïl à Charles II conservées au *Public Record Office* ne renferment aucune allusion à ces sentiments.

3) Ambassade de lord Henry Howard en 1672 et en 1675. — Mission du colonel Richard Kirke et du lieutenant Nicholson en 1683.

Chérif. Selon nos lois, en effet, la correspondance de lettres est permise entre les Rois, nonobstant la diversité des langues et la différence des religions.

Nous l'avons approuvé en ce qu'il a fait et nous avons satisfait à ce qu'il a désiré de nous, puis nous lui avons envoyé un de nos officiers en qualité d'ambassadeur, qui est arrivé à sa cour et s'est présenté à lui comme vous avez vu[1]. Vous avez même été témoin de la joie qu'il a éprouvée de le voir et de la bonne réception qu'il lui a faite, tellement que cet ambassadeur est revenu joyeux et content, de quoi nous avons eu une grande satisfaction. Nous avons toujours eu cela en considération et nous lui avons tenu parole en tout ce que nous avons géré et conclu à Tanger[2]. Cela est si vrai que, lors de l'abandon qu'il fit de cette ville, nous n'avons pas seulement voulu prendre garde à ce qu'il fit, comme d'en transporter les munitions, les canons et les habitants, quoique les Maures voisins de cette ville en fussent témoins oculaires et nous informassent de ce qui s'y passait. Mais

1) Abdallah ben Aâïcha, v. suprà.

2) La ville de Tanger, possédée par les Portugais depuis 1471, avait été donnée en dot à Catherine de Bragance, infante de Portugal, à l'occasion de son mariage avec Charles II d'Angleterre (1662). « Les Anglais s'installèrent dans Tanger comme dans une ville prise d'assaut.., transformant en écuries les temples du Seigneur, monuments de la foi portugaise. » Leur occupation restreinte à ce seul point fut très précaire : les tribus des environs et les troupes de Moulay Ismaïl tenaient la garnison étroitement bloquée ou bien l'attiraient dans des embuscades meurtrières. En 1683, le parlement anglais ayant refusé des subsides pour l'entretien de Tanger, Charles II se décida à l'abandonner. Don Pédro II, roi de Portugal, fit de pressantes démarches pour que cette place fût rendue au Portugal, moyennant une indemnité pécuniaire, mais le roi d'Angleterre, d'accord avec son frère, le duc d'York, amiral du royaume (depuis Jacques II) persista dans sa résolution; « il envoya à Tanger une flotte sous le commandement du Comte de D'Armouth, avec ordre de démolir la ville et les châteaux, aussi bien que le môle et de rendre le port inutile. Il employa environ six mois à exécuter sa mission ». La ville fut évacuée en 1684 et repeuplée par des Rifains. Pendant les 22 ans qu'avait duré leur occupation, les Anglais avaient été en continuelles négociations avec le Maroc, et c'est sans doute aux nombreuses trêves signées de part et d'autre que fait allusion la lettre de Moulay Ismaïl. — Castellanos, *Historia de Marruecos*, Tanger, 1898. — Braithwaite, *The History of the Revolution in the Empire of Morocco*, London, 1729. — Cf. Archives du Service Hydrographique, carton 59-4 : « Memoire sur les places et costes des Estats du Roy de Maroc... »

nous n'y voulûmes pas faire réflexion ni nous en mêler en aucune manière. Nous n'en usâmes ainsi qu'en reconnaissance des honnêtetés qu'il avait exercées envers notre ambassadeur et en exécution de la parole que nous lui avions donnée à sa réquisition. Certes ! nous aurions désiré qu'il fût resté en vie pour voir l'ouvrage que Dieu a opéré par nos mains à la conquête de l'Arache sur les Espagnols [1] et pour voir le siège de Ceuta [2] que nous faisons aujourd'hui ;

1) La ville de Larache (El Araïch) était à l'Espagne depuis 1610 : elle avait été occupée sans coup férir : Moulay ech Chikh, qui avait hérité en 1603 du royaume de Fez, se vit enlever le pouvoir par son frère Moulay Zidan ; complètement battu en 1609, Moulay ech Chikh dut se réfugier à Larache d'où il entra en négociation avec Philippe III par l'intermédiaire du Génois Juanetin Mortara ; le roi d'Espagne lui accorda un secours de 200.000 ducats et 6.000 fusils, à la condition que la ville de Larache resterait à l'Espagne en garantie de l'exécution du traité. Le 21 novembre 1610, Don Juan de Mendoza, marquis de San German, prenait possession de la place, et les Espagnols, justifiant une fois de plus un dicton bien connu, y bâtissaient tout d'abord un couvent de franciscains ; la ville fut par la suite entourée de solides fortifications. Vers la fin du XVII[e] siècle, Larache, comme les autres presidios de l'Espagne au Maroc, servait de lieu de déportation pour les condamnés et de lieu d'exil pour les officiers en disgrâce qu'on y envoyait faire leur service. « Les Franciscains, dit un contemporain, étaient réellement les maîtres de la ville, comme les gens d'Église le sont en Espagne ». Le seul avantage que les Espagnols attachaient à la conservation de cette place était de bénéficier du privilège de la croisade. Aussi, quand en 1689, Moulay Ismaïl vint y mettre le siège, elle se rendit sans opposer de résistance sérieuse. « Très certainement, dit Braithwaite, les Mores ne durent cette conquête qu'à la trahison des moines dont le ventre affamé ne put soutenir le retranchement des vivres. » Cette assertion mérite d'être vérifiée, mais ce qui semble établi, c'est qu'à l'exception de toute la garnison, les Franciscains et les officiers ne furent pas réduits en servitude. Le consul Estelle rapporte que les officiers mis en liberté furent dirigés sur Ceuta pour y être échangés à raison de 20 Maures pour un officier. Quant aux soldats espagnols qui restaient en captivité, ils ne cachaient pas leur mécontentement et disaient hautement que « c'était leurs officiers qui avaient perdu la place, tandis qu'eux avaient fait leur devoir ; le plus grand nombre prit le turban. » Cf. Castellanos, *loc. cit.* Braithwaite, *loc. cit.* Ockley, *Relation des états du Fez et de Maroc*, traduit de l'anglais, Paris, 1720, in-12, et *Aff. Étr., Mém. et Docs. Maroc*, 3, f° 89.

2) Ceuta avait été pris par les Portugais en 1180 ; lors de la réunion, en 1580, du Portugal à l'Espagne, il devint possession espagnole et resta telle, même après la révolution de 1640, alors que les anciennes places du Portugal dans les quatre parties du monde faisaient retour à Jean IV, duc de Bragance. Après

il verrait les dépenses extraordinaires que les Espagnols sont obligés d'y faire et le nombre innombrable de piastres qu'ils emploient pour la fournir de provisions. Par tout cela il connaîtrait la fidélité que nous lui avons gardée et comme nous avons fermé les yeux sur tout ce qu'il faisait à Tanger. Il verrait que la parole et les traités que nous avons avec lui n'ont jamais souffert d'altération ni de prévarication de notre part, tellement que la bonne conduite de votre frère et les témoignages qu'il nous a rendus de sa bonne conscience et la persuasion où il était de la vérité de Dieu[1], sont les causes qui nous portent à présent à vous écrire afin de témoigner notre reconnaissance à ses honnêtetés.

avoir chassé les chrétiens de Tanger, de la Mamora et de Larache, Moulay Ismaïl voulut leur enlever Ceuta et vint investir cette place en 1694. Ce fut plutôt un long blocus qu'un véritable siège; les Marocains entourèrent la ville d'une ligne de tranchées et, une fois à l'abri des coups des chrétiens, ils bâtirent des maisons, une mosquée, cultivèrent les terres et plantèrent des jardins, se contentant de repousser les sorties dirigées contre eux ou d'attaquer les points où la surveillance des assiégés leur paraissait en défaut. L'intention de Moulay Ismaïl était d'épuiser ainsi les ressources des Espagnols et de les amener à livrer la place, comme ils l'avaient fait à Larache, ou à l'évacuer, comme les Anglais avaient évacué Tanger. Cet investissement de Ceuta, qui se prolongea pendant 26 ans (1694-1720), coûtait fort peu au sultan qui entretenait seulement dans l'armée assiégeante un détachement de sa garde noire; les contingents des tribus y venaient passer un mois à tour de rôle et les juifs fournissaient chaque vendredi une contribution de poudre que l'on dépensait avec beaucoup de fracas inutile. La garnison espagnole, composée de 1.000 fantassins, de 100 cavaliers, de 80 artilleurs, de 60 marins et de 200 religieux, paysans et forçats, put être constamment secourue et ravitaillée par mer, grâce à la position de Ceuta située à l'extrémité d'une presqu'île. De leur côté les troupes marocaines recevaient des vivres et des munitions de l'Angleterre. Pendant la guerre de la Succession d'Espagne, Louis XIV agita le projet de débloquer Ceuta, mais les Espagnols, se défiant de nos intentions, n'acceptèrent pas l'envoi d'une troupe française. Enfin, le 15 novembre 1720, une brillante sortie conduite par le marquis de Lède mit les assiégeants en complète déroute et Moulay Ismaïl mourait sept ans après, sans avoir pu réaliser complètement la pensée dominante de son règne qui était de « débarrasser le Maghreb de la souillure de l'infidélité. » Godard, *Histoire du Maroc*, Paris, 1860, 2 vol. 8°. Chénier, *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'empire du Maroc*, Paris, 1787, 3 vol. 8°. Castellanos, *loc. cit. Aff. Étr. Mém. et Docs. Maroc*, 3, f° 195.

1) Là s'arrête la copie que nous croyons être un commencement de brouillon du traducteur et qui est dans le fonds *Angleterre, Mém. et Docs.*, 75, f° 154. V. la note 2, page 174.

Cette missive n'est donc que pour vous représenter deux affaires, comme nous vous l'avons déjà dit; l'une qui regarde la religion et l'autre, la politique.

A l'égard de celle qui regarde la religion, vous y trouverez de l'utilité pour ce monde et pour l'autre, tant par les bons conseils que nous vous y donnons que par les lumières de la direction dont vous pouvez vous éclairer. Il faut donc que vous sachiez que Dieu — dont le nom soit glorifié et les attributs sanctifiés — n'a créé toutes les créatures que pour le servir et le reconnaître comme le seul Dieu, sans lui donner de compagnon. Les paroles divines de ce Seigneur en font foi lorsqu'il dit : « *Je n'ai créé les génies et les hommes que pour me servir et m'adorer ; je ne leur demande point de richesses et je ne veux point qu'ils me donnent à manger parce que c'est moi qui suis le nourricier universel et le maître de la puissance invincible*[1]. » Mais ce culte, que Dieu a enjoint à ses créatures, a besoin de médiateurs pour faire savoir de sa part à ces mêmes créatures ce qu'Il leur a ordonné. Or, par un effet de sa bonté et de sa miséricorde pour les hommes, Il leur a donné des médiateurs de leur propre espèce qu'Il a envoyés vers eux et qu'Il a choisis parmi eux-mêmes. Il leur a envoyé des apôtres et, par eux, Il leur a fait savoir ses commandements[2]. Ceux qui ont cru en eux, ce

1) *Coran*, sourate LI, versets 56, 57, 58. Nous écrirons en italiques, pour les mettre en évidence, les passages du *Coran* cités par Moulay Ismaïl. La croyance aux Génies (*Djinn*, pl. : *Djenoun*) fait partie du dogme musulman. Les Arabes, avant l'islam, supposaient que les Génies étaient des fils et des filles de Dieu ; cette doctrine est réprouvée par le Coran ; les Génies sont des créatures de la Divinité au même titre que les hommes, mais ils ont été créés avant l'homme, non de la boue, mais d'un feu sans fumée, d'un feu subtil ; il ne saurait y avoir de parenté entre les Génies et Dieu, Dieu est trop au-dessus de pareilles imputations. Cf. *Coran*, LV, 14 ; XV, 27 ; VI, 100 ; XXXVII, 158.

2) *Il y eut des envoyés chargés d'annoncer et d'avertir, afin que les hommes n'aient aucune excuse devant Dieu, après les missions des apôtres..... Coran*, IV, 163. *O enfants d'Adam ! il s'élèvera au milieu de vous des apôtres, ils vous réciteront mes enseignements. Ibid.*, VII, 33. Dieu s'est servi de trois espèces d'intermédiaires, de médiateurs pour *annoncer* aux hommes ses commandements, pour leur *enseigner* sa doctrine, pour les *diriger*, pour les *avertir*, pour les *prêcher* ; ces trois intermédiaires sont les *prophètes*, les *apôtres* et les *messagers*. D'après les docteurs musulmans, le prophète n'est point nécessairement apôtre et le messager peut n'être ni prophète, ni apôtre, et n'avoir été chargé

sont ceux dont Dieu avait prédestiné la béatitude éternelle et ceux qui n'ont pas voulu croire, ce sont ceux dont Il a écrit le malheur et la damnation éternelle et qui sont réprouvés[1].

Le dernier et le sceau de tous ces médiateurs, apôtres et prophètes et le premier et seigneur d'iceux[2] est notre seigneur Mahomet — à qui Dieu donne ses bénédictions —. Il a rendu sa religion la meilleure des religions, sa loi la plus excellente des lois et sa secte la meilleure des sectes. Il n'y a rien de plus certain que Jésus a annoncé la venue de Mahomet et sa mission[3], comme Moïse, fils d'Amran, — sur

que d'une mission d'avertissement : ainsi furent Houd, Saleh, Choaïb et même Alexandre le Grand (Dou el-Kernein). Abraham, Isaac et Jacob furent simplement des prophètes, ne reçurent mission que pour l'intérieur de leur famille. Moïse, Jésus, Mahomet, au contraire, réunissaient les fonctions de prophète et d'apôtre ; ils agirent en dehors de leur cercle intime, s'adressèrent à l'humanité tout entière. Cf. La Baume, *Le Koran analysé*.

1) *Nous avons envoyé des apôtres vers tous les peuples... les uns ont cru, les autres ont été prédestinés à l'égarement.* Coran, XVI, 38. *Ceux qui ne croient pas en Dieu et à ses apôtres... nous avons préparé pour eux un supplice ignominieux. Ceux qui croient en Dieu et à ses apôtres... obtiendront leur récompense.* *Ibid.*, IV, 149, 150, 151. Ces versets et quelques autres de même nature établiraient d'une façon irréfragable le fatalisme de l'islam, si l'on ne pouvait leur en opposer autant d'autres qui contredisent cette doctrine : « Les Sémites ne sont pas des caractères entiers, nourris de dialectique, suivis dans leurs raisonnements ; leurs prophètes n'ont pas enseigné une doctrine unique et constamment la même. Ces hommes admirables changeaient et se contredisaient beaucoup ; ils usaient dans leur vie trois ou quatre théories ; ils faisaient des emprunts à ceux de leurs adversaires qu'ils avaient le plus durement combattus... Ce qui fait la fixité des opinions leur était étranger. » Renan, *L'Antéchrist*.

2) Mahomet, quoique venu le dernier dans la succession des prophètes, aurait cependant, d'après la tradition, été créé le premier. V. ci-après, p. 188.

3) *Jésus, fils de Marie, disait : O enfants d'Israël ! Je suis l'apôtre de Dieu, envoyé vers vous pour continuer le Pentateuque qui vous a été donné avant moi et pour vous annoncer la venue d'un apôtre après moi dont le nom sera Ahmed.* Coran, LXI, 6. Quelques docteurs musulmans font application à Mahomet des passages du Nouveau Testament où il est question du second avènement de Jésus-Christ, *Matthieu*, XXIV, 44. *Luc*, XII, 40. D'autres prétendent que tout ce qui est dit dans l'évangile relativement à l'Esprit-Saint (Rouḥ-Allah) concerne Mahomet et il s'est trouvé des théologiens qui, faisant dériver le mot *Paraclet* de περικλυτός (le Glorifié), ont prétendu que Mohammed et Paraclet étaient un seul et même nom. Il est à peine nécessaire de relever l'inexactitude de cette

qui soit le salut — a annoncé la venue de Jésus[1]. Et, quoique notre prophète soit le dernier venu de tous, cependant il a été créé le premier[2].

étymologie : l'Esprit-Saint est appelé dans l'Écriture le Paraclet Παράκλητος c'est-à-dire le Consolateur, l'Intercesseur.

1) « *Jésus sera son envoyé auprès des enfants d'Israël. Il leur dira... Je viens pour confirmer le Pentateuque que vous avez reçu avant moi.* » Coran, III, 43, 44. Cf. Jean, IV, 46; Luc, XXIV, 44. Les musulmans admettent la révélation de plusieurs livres de l'Ancien Testament ainsi que celle de l'Évangile. D'après eux, les juifs et les chrétiens ne croiraient pas à cette révélation et ils auraient altéré ces livres qui ne sont plus dans la forme où ils leur ont été donnés ; aussi ne peuvent-ils être mis sur pied d'égalité avec le *Coran* donné aux Arabes, qui reste le seul livre sacré, le livre par excellence (el Kitab). Il est dit dans le Coran au sujet des altérations faites dans le Pentateuque par les Juifs : « Ce livre que vous écrivez sur des feuillets, ce livre que vous montrez et dont cependant vous cachez une grande partie », VI, 91.

2) Le Créateur aurait pris une parcelle de sa lumière et en aurait fait le prophète Mahomet, puis il aurait pris une parcelle de la lumière mahométique et en aurait fait le reste du monde. Voici comment est rapportée cette tradition sur la *première* naissance de Mahomet. « Lorsque Dieu voulut créer l'univers, il commença par l'essence mahométique. Pour cela, il prit une poignée de la lumière qu'il venait de former et dit : Sois Mohammed! Sois prophète de charité, d'amour et de gloire! Alors la lumière devint une colonne lumineuse qui se mit à chanter la puissance de Dieu et sa gloire, et ce, avant l'apparition de toute apparition. C'est de cette colonne qu'Il tira tous les univers. C'est ainsi que le Prophète est l'origine de tout ce qui est, la source de tout ce qui a été créé et la lumière d'où émane toute lumière ».

Il est à peine utile de relever ce qu'a d'ultra panthéiste une telle doctrine qui fait de Mahomet une émanation de Dieu, et de l'univers une émanation de Mahomet. Cette théorie de la naissance de Mahomet n'est pas conforme à l'orthodoxie musulmane et est en désaccord avec de nombreux passages du *Coran* où il est dit que Mahomet n'est qu'un homme d'entre les hommes, un *envoyé*, un *avertisseur*, un *prophète illettré ne connaissant pas les choses cachées*, etc. Cependant, d'après d'autres versets, Mahomet serait honoré de Dieu et des anges et on y donne à entendre que c'était par une modestie excessive que le Prophète cherchait à rabaisser sa personnalité. « *O croyants! n'entrez point sans permission dans les maisons du Prophète, excepté lorsqu'on vous permet de prendre un repas avec lui et sans vous y attendre. Mais, lorsque vous y êtes invités, entrez-y, et dès que vous aurez mangé, séparez-vous et n'engagez pas familièrement des entretiens, car cela lui cause de la peine; le Prophète rougit de vous le dire, mais Dieu ne rougit point de la vérité... Evitez de faire de la peine à l'envoyé de Dieu... Dieu et les anges honorent le Prophète. Croyants! Adressez sur son nom des paroles de vénération et prononcez son nom avec salutation.* » XXXIII, 53, 56.

Un hadiṯ rapporté par Abd ar-Rezzaḳ, d'après Djaber Ibn Abdallah, reproduit

C'est un article de foi parmi nous de croire en tous les prophètes et nous ne mettons point de différence entre eux[1]. Nous croyons que le Messie, Jésus, fils de Marie — sur qui soit le salut — est un des prophètes envoyés de Dieu, mais il n'a jamais prétendu aux titres que vous soutenez lui avoir été donnés ni aux formules exagérées avec lesquelles vous le louez. Dieu a dit au sujet de la sainte mère de Jésus : « *Marie, fille d'Amran*[2], *s'est conservée vierge intémérée, c'est pourquoi nous avons soufflé une partie de notre esprit*

cette doctrine panthéiste de la naissance du Prophète. « Je demandai au Prophète : Quelle est la première chose que Dieu créa avant toute chose? Il me répondit : O Djaber ! avant toute chose, Dieu créa la lumière de ton Prophète ; Il la créa de sa lumière c'est-à-dire d'une lumière qu'Il créa et qu'Il qualifia sienne pour l'honorer davantage. — Cette lumière se mit à tourner, errant dans le Royaume (Malakout) de par la toute puissance et selon la volonté suprême. Alors il n'y avait ni table (laouḥ, table du destin), ni plume (ḳalam, la plume avec laquelle on écrit les destinées sur la table du destin), ni paradis, ni enfer, ni anges, ni ciel, ni terre, ni soleil, ni lune, ni génie, ni homme. Lorsque Dieu voulut accomplir la création, il partagea cette lumière en quatre parties. De la première (1 : 4) il forma la plume, de la seconde (1 : 4), la table, de la troisième (1 : 4) le trône (el arch); de la quatrième partie (1 : 4) il fit quatre autres parties ; la première ($1 : 4^2$), ce sont les anges qui supportent le trône (ḥamalat el arch) ; la seconde ($1 : 4^2$), c'est le siège (el koursi) ; la troisième ($1 : 4^2$), c'est le reste des anges. Quant à la quatrième ($1 : 4^2$), il la divisa en quatre ; la première ($1 : 4^3$) fut les cieux ; la deuxième ($1 : 4^3$), les terres ; la troisième ($1 : 4^3$), le paradis et l'enfer. Le quatrième fut partagée en quatre : la première ($1 : 4^4$) devint la lumière des yeux des croyants, la seconde ($1 : 4^4$), la lumière de leurs cœurs qui est la connaissance de Dieu, la troisième ($1 : 4^4$) fut la lumière de leur confiance qui est le monothéisme (et touḥîd) exprimé par la formule : Il n'y a point de dieu, si ce n'est le Dieu et Mahomet est le Prophète de Dieu. Ici se termine le ḥadîṭ sans mentionner ce qui a été fait de la dernière fraction ($1 : 4^4$), soit : $\frac{1}{256}$ e de la lumière primitive.

1) « *Ceux qui croient en Dieu et en ses apôtres et ne mettent point de différence entre aucun d'eux obtiendront leur récompense* ». *Coran*, IV, 151. Il est dit, avec une apparence de contradiction : « *Nous élevâmes les prophètes les uns au-dessus des autres ; les plus élevés sont ceux à qui Dieu a parlé.* » *Coran*, II, 254.

2) Y a-t-il confusion dans le *Coran* entre Marie, fille d'Amran, et sœur de Moïse et d'Aaron et la sainte Vierge Marie, fille de Joachim et de Hanna, ou bien les mots « Marie, fille d'Amran » doivent-ils être traduits par « Marie, de la race d'Amran »? Nous ne nous prononçons pas sur cette question, mais nous rappelons que dans la sourate XIX, 29, Marie, mère de Jésus, est appelée sœur d'Aaron.

en son sein[1]. *Elle a cru aux paroles de son Seigneur et elle a été au nombre des obéissantes*[2]. Ce même Dieu a dit au sujet de Jésus ces paroles : « *Jésus, à l'égard de Dieu, est semblable à Adam qu'Il a créé de terre, puis Il a dit : fiat et factum est*[3]. Il ajoute celles-ci : « *Le Messie, fils de Marie, est seulement l'envoyé de Dieu et son verbe et une partie de son esprit qu'Il a projeté sur Marie. Croyez donc en Dieu et en son prophète et ne dites pas que Dieu a trois personnes, vous vous en trouverez bien. Certes! Dieu est seul et est bien au-dessus de la qualité d'avoir un fils ; tout ce qui est dans les cieux et dans la terre lui appartient et il me suffit d'avoir Dieu pour garant de ce que j'avance. Le Messie lui-même ne disconvient pas de cette vérité et il ne refuse pas la qualité de serviteur de Dieu, non plus que les anges qui approchent du trône divin* »[4]. Tout homme qui refuserait d'être serviteur de Dieu serait un orgueilleux et Dieu ferait connaître son orgueil dans l'assemblée générale, au jour du jugement.

On doit croire que Dieu a élevé à Lui le Messie et que les Juifs — que Dieu les maudisse ! — ne l'ont ni tué ni crucifié, mais qu'il s'est déguisé à eux[5] et qu'il descendra (sur terre) avant le jour (du jugement), qu'il y trouvera le Mehdi qui est de la nation musulmane, descendant de la lignée de Fatime, fille de Mahomet, notre prophète, qu'il fera la guerre à l'Antéchrist. Il trouvera que le monde aura déjà réglé de prier Dieu derrière le Mehdi (et de le reconnaître pour imam c'est-

1) « Et Maria filia Imrani, quæ rimam suam tuita est, in quam (rimam) inflavimus spiritus nostri partem. » *Traduction littérale donnée par Kasimirski.*

2) *Coran*, LXVI, 12.

3) *Coran*, XIX, 16-35 ; III, 40-53. Pétis de la Croix a traduit en latin : كُنْ فَيَكُونُ

4) *Coran*, IV, 169, 170.

5) « *Non ils* [les Juifs] *ne l'ont point tué, ils ne l'ont point crucifié* ; *un homme qui lui ressemblait fut mis à mort à sa place... Ils ne l'ont point tué réellement, Dieu l'a élevé à lui.* » *Coran*, IV, 156. Cette légende n'est pas de l'invention de Mahomet. Les Manichéens, les Marcites, et d'autres docetes avaient déjà admis ce fait de la substitution d'un inconnu à Jésus. Cf. Maracci, *Refutatio Alcorani*, t. II, p. 119. Le passage suivant de la prophétie de Daniel a peut-être été le point de départ de cette croyance coranique. V. *Dan.*, IX, 26. Le texte hébreu porte : « *Le Messie sera retranché, et ce n'est pas lui.* » La Vulgate considère ce second membre de phrase comme incomplet et elle traduit en le complétant : « *Et il ne sera pas son peuple, le peuple qui doit le renier.* »

à-dire grand prêtre). Medhi dira à Jésus : « Avancez, ô prophète de Dieu, ou bien, ô âme de Dieu (et soyez le prêtre) ». Mais Jésus lui répondra : « C'est à vous que cela est réglé. » Ainsi Jésus fera la prière derrière un homme de la secte de Mahomet ; puis il gouvernera le monde selon la loi de Mahomet — sur qui soit le salut ! — et ensuite il tuera l'Antéchrist. Alors les chrétiens renieront Jésus-Christ ; c'est pourquoi il les tuera et il tuera les juifs jusqu'à ce que la pierre lui parle et lui dise : « O prophète de Dieu, ce juif vous a voulu faire mourir, tuez-le[1] ! » Tout cela nous a été annoncé par le Seigneur Dieu, lors qu'il dit : « Ce que nous annonçons à Mahomet lui-même qui se plaint que le Messie, fils de Marie, fera tomber sur nous un gouvernement de justice rigoureuse, car il brisera la croix en pièces et tuera le pourceau[2]. Il établira le tribut et il recevra les richesses tellement que personne ne l'acceptera et il n'agréera que les musulmans et même il sera compté du nombre des amis de notre prophète Mahomet. »

[Nous croyons utile de donner une traduction un peu développée de ce passage qui est assez obscur, par suite de l'entrée en scène de trois personnages : le Mahdi, le Messie et l'Antéchrist. Pétis de la Croix n'a pas suffisamment éclairci les difficultés du texte arabe, bien qu'il ait intercalé dans sa traduction quelques mots et même des phrases pour en compléter le sens. Nous userons d'une plus grande latitude, substituant une paraphrase à la traduction, quand l'interprétation littérale sera trop obscure et donnant dans des notes les explications nécessaires :

« Le Messie[3] descendra du ciel sur terre aux approches de

1) Contre-sens. V. ci après la traduction rectifiée.

2) Ce passage est absolument incompréhensible et commence par un contre-sens ; ce sont des paroles du Prophète (ḥâdîṯ) que cite Moulay Ismaïl et non pas les paroles de Dieu (Coran). — V. ci-après la traduction rectifiée.

3) *El-Masîḥ* المسيح est par étymologie, en arabe comme en hébreu, celui qui a été frotté, qui a été oint d'huile et particulièrement de l'huile sacrée ; de là les surnoms adéquats de Christ (Χριστός) et de Messie devenus des noms propres de Jésus. D'après la tradition musulmane, le Messie, qui a été soustrait à ses persécuteurs, se manifestera, à la fin des temps, pour prouver aux

l'heure[1]; il y trouvera le Mahdi qui est de la nation musulmane descendant de Fathma la fille du Prophète[2] —

Juifs qu'ils ne l'ont pas tué, ainsi qu'ils le prétendent. C'est pour établir la preuve contraire, pour mettre les Juifs en face de leur crime et leur en montrer l'inanité que la parousie est annoncée dans *Zacharie*, XII, 10. Une tradition (ḥadîṯ) fait du Messie le portrait suivant : « Il sera de taille moyenne, son teint sera blanc et rose, sa chevelure sera brillante et ruisselante, comme s'il sortait de l'eau ». Quelques musulmans ajoutent qu'il aura la plante des pieds entièrement pleine, ce que les Arabes appellent masîḥ. Il est des théologiens, mais en petit nombre, qui, sur l'autorité du ḥadît où il est dit : « Point de Mahdi, excepté Jésus, fils de Marie », n'admettent pas l'apparition du Mahdi et identifient ce personnage avec le Messie. Cette opinion est assez plausible, car les prédictions de l'Ancien Testament relatives au Messie attendu par les Juifs comme un libérateur terrestre, comme un roi politique devant régner sur toutes les nations, semblent avoir été transportées au Mahdi.

1) *Es-Sâa* est l'heure par excellence, l'heure suprême du jugement dernier. *Moulay es-Sâa*, le Maître de l'Heure, est un des noms donnés au Messie et plus souvent au Mahdi. Dans les prières de la liturgie chrétienne, on trouve aussi les mots *jour* et *heure* employés sans aucun déterminatif pour désigner le jour et l'heure du jugement dernier.

2) *El-Mahdi*, le dirigé, le bien dirigé. On appelle aussi ce personnage le Fathémide (Cf. le Davidide des Juifs), pour rappeler son origine. « De tout temps, dit Ibn Khaldoun, les musulmans ont entretenu l'opinion que, vers la consommation des siècles, doit nécessairement paraître un homme de la famille du Prophète afin de soutenir la religion et de faire triompher la justice. Emmenant à sa suite les vrais croyants, il se rendra maître des royaumes musulmans et s'intitulera el-Mahdi. » *Prolégomènes*, II, 158. Ibn Khaldoun consacre un long chapitre à rapporter et à discuter les traditions relatives à cet être surnaturel; la première fait un dogme de cette croyance, car Mahomet a dit : « Quiconque est incrédule à l'égard du Mahdi est un infidèle. » Voici, rapprochés et combinés entre eux, les principaux *dires* du Prophète relatifs à ce personnage mystérieux. « C'est un homme réel descendant de Fathma... Quand même le monde n'aurait plus qu'un jour à exister, certes, Dieu prolongerait ce jour jusqu'à ce qu'y ressuscitât un homme à moi ou un membre de ma famille dont le nom sera le même que le mien et dont le père portera le même nom que mon père... Cet homme régnera sur les Arabes... A son arrivée, la terre sera remplie d'oppression, d'iniquité et de violence... Il la remplira d'équité et de justice, autant qu'elle avait été remplie d'iniquité... Il délivrera l'humanité du polythéisme, c'est par nous (notre famille) que Dieu doit achever son ouvrage, de même qu'il l'a commencé par nous... Tous les musulmans devront se réunir à lui, quand bien même, pour le rejoindre, ils devraient ramper sur la neige... Il établira solidement l'islamisme sur terre où il restera sept ans et ensuite il mourra... Il aura le front luisant, le nez aquilin... Pendant son passage sur terre, on jouira d'un bien tel qu'on n'en a jamais entendu de pareil; la terre produira toute chose bonne à manger et ne refusera rien; l'argent sera comme ce qu'on foule aux pieds et un homme se lèvera et dira : « O Mahdi! donne-moi » et le

sur lui soit le salut — et il fera la guerre à l'Antéchrist[1].

Mahdi répondra : « Prends »,... Pour lui, Dieu versera la pluie... Il habitera Jérusalem,... etc. »

Ces citations suffisent pour faire le rapprochement entre l'idée mahdiste et l'idée messianique d'Israël. Mais, si la croyance au Mahdi est un dogme pour les musulmans, elle n'a pas pour eux l'importance qu'a pour les Juifs la croyance en la venue du Messie et ils sont loin d'être, comme ces derniers, immobilisés dans l'attente d'un libérateur et d'un restaurateur. On peut dire que la plupart des musulmans croient au Mahdi comme les chrétiens croient au second avènement du Christ : les uns et les autres ont réalisé, en fait, les anciennes promesses; la révélation est close dans le christianisme comme dans l'islamisme.

1) L'Antéchrist est appelé par les Musulmans *ed-Deddjâl*, الدجال l'imposteur par excellence, ou encore *el-Masîḥ edd-Deddjal* المسيح الدجال, le Faux Messie. Certains docteurs expliquent que le nom de Masîḥ sans qualificatif s'applique à l'Antéchrist, parce que ce mot peut être identifié (?) avec celui de *Mamsouḥ* ممسوح qui est donné à un homme ayant un œil sans paupières ni prunelles, infirmité caractéristique de cet être diabolique. La croyance au Deddjâl, à un Antéchrist concret ayant une personnalité réelle, est un article de foi comme la croyance au Mahdi. « Quiconque, a dit Mahomet, est incrédule à l'égard du Deddjâl est un infidèle. » La description, en termes probablement symboliques, de ce personnage malfaisant fait l'objet de plusieurs hadît où il est parlé également de la persécution que le Deddjâl doit faire subir à l'humanité, avant que celle-ci n'entre dans l'ère de félicité mahdique, qui correspond à l'ère de félicité messianique des Juifs. « Le Deddjâl, a dit le Prophète, apparaîtra dans un moment où la foi sera mourante et la science presque éteinte (Cf. *Matth.*, xxiv, 12, 24). Il vivra quarante nuits, pendant lesquelles il parcourra la terre. De ces quarante nuits, il en est une qui durera autant qu'un an, une autre autant qu'un mois, une autre autant qu'une semaine, et le reste autant que des jours ordinaires (Cf. *Dan.*, vii, 25; *Apoc.*, xi, 2, xiii, 5). Il montera un âne dont la tête aura 40 brasses d'une oreille à l'autre. Il dira aux gens : « Je suis votre Dieu », et pourtant il sera borgne et votre Dieu n'est pas borgne. Entre les yeux il portera écrit : K F R, mécréant, et tous les croyants, lettrés ou non, liront ce mot. Il boira à toutes les sources, sauf à celle de la Mecque et de Médine que Dieu lui interdira et dont les anges garderont l'entrée. Il emportera avec lui des montagnes de pain et tous ceux qui n'auront pas embrassé son parti seront dans la misère. Il aura deux fleuves que je connais : l'un qu'il nommera fleuve du paradis, l'autre, fleuve d'enfer; quiconque entrera dans le prétendu fleuve du paradis se trouvera en enfer et inversement. Des démons l'accompagneront, prêchant les gens pour les induire en erreur (cf. *Matth.*, xxiv, 11, 23, 24; *Marc*, xiii, 22; *Apoc.*, xiii, 11, 12). Il fera des miracles qui causeront de grandes perturbations dans les esprits (cf. *Matt.*, ut sup.; II *Thess.*, ii, 9). Il ordonnera au ciel de pleuvoir, et la pluie tombera; du moins il semblera ainsi; il tuera un homme et le ressuscitera; du moins il

L'arrivée sur terre du Messie aura lieu à l'heure de la prière de l'aser[1]. Le Messie trouvera le Mahdi debout prêt à faire la prière qui aura été déjà annoncée (par le moueddin) et les musulmans rangés derrière lui prêts à la faire[2]. Le Mahdi

semblera ainsi. Alors il dira : « O hommes! ce que je fais peut-il être l'œuvre de tout autre que d'un Dieu? » Et les hommes s'enfuiront vers la montagne de la Fumée (djebel ed-Doukhan), en Syrie. Il viendra les y assiéger et il leur fera subir toutes sortes de rigueurs. Puis, Jésus descendra du ciel : il arrivera avant l'aube et dira aux assiégés : « O gens! que ne tentez-vous une sortie contre ce Deddjâl immonde! » Alors les hommes accourront et reconnaîtront Jésus et, en ce moment, le moueddin annoncera la prière et les hommes diront à Jésus : « Esprit de Dieu, sois notre imam ». Il répondra : « Non, que votre imam habituel s'avance et la fasse », et lorsqu'ils auront fait la prière du matin, ils feront la sortie. Dès que le Deddjâl apercevra Jésus, il deviendra comme le sel dans l'eau et Jésus le tuera, puis il mettra à mort tous ses adeptes... »

D'après d'autres traditions, le Deddjâl ne serait pas borgne, mais serait un monstre à tête de cyclope ; Jésus, le lieutenant du Mahdi, doit le mettre à mort à la barrière du Lud près de Joppé. La plupart des hadît désignent plus particulièrement les Juifs comme devant former l'armée du Deddjâl. L'eschatologie chrétienne suppose aussi parfois que l'Antéchrist sortira du judaïsme (cf. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 110).

A côté de ces récits traditionnels sur le Deddjâl rentrant dans l'eschatologie musulmane, il en existe quantité d'autres plus ou moins fabuleux qui semblent avoir été faits pour interpréter des récits de voyageurs plutôt que pour confirmer et préciser le dogme. On en trouvera dans *Les prairies d'or* de Maçoudi, l'*Abrégé des merveilles* (traduction Carra de Vaux, Paris, 1889), *Les Mille et une nuits*. La plupart de ces récits figurent le Deddjâl comme un monstre marin, et c'est là encore une croyance ou plutôt une conjecture de l'eschatologie chrétienne qui représente l'Antéchrist comme « une bête sortie de la mer ». Apoc., XIII, 11, 12, 15. Ce monstre serait enchaîné dans l'île de Brataïl (Ceylan?) en attendant l'heure de sa venue. Ces derniers détails sont tirés d'une relation faite par un certain Temim ed-Dari. Maçoûdi (IV, 28) et l'auteur anonyme de l'*Abrégé des Merveilles* racontent que Mahomet les rapportait en mentionnant toujours l'autorité de ce Temim ed Dari. D'Herbelot (art. Dejjal et Temim de la *Bibliothèque orientale*) prétend, au contraire, que Temim tenait ces détails du Prophète. Nous n'avons pu vérifier la source de d'Herbelot et d'ailleurs les passages de Maçoudi et de l'*Abrégé des Merveilles* sont trop explicites pour comporter un contre-sens. Il n'en est pas moins très extraordinaire — et c'est peut-être un cas unique dans l'histoire du prophète musulman — que Mahomet, si favorisé de révélations sur tous sujets, s'en soit référé sur une question religieuse au témoignage d'un de ses disciples.

1) La prière de l'après-midi. Ce serait la prière de l'aurore d'après une autre *tradition*.

2) Pour bien comprendre ce passage, il faut se rappeler que la fonction la

s'adressant au Messie, lui dira : « Passez devant, ô Prophète de Dieu, ô Esprit de Dieu, pour remplir les fonctions d'iman qui vous reviennent ». — Le Messie — sur lui soit le salut! — répondra au Mahdi : « Je n'en ferai rien ; c'est comme devant être faite par vous que la prière a été annoncée. » Alors le Messie fera la prière comme un simple fidèle derrière un homme de la nation du Prophète[1] — sur lui soit le salut! — Et il jugera, d'après la loi de Mahomet, et il tuera l'Antéchrist.

Alors les chrétiens renieront le Messie qui les tuera; il tuera de même les juifs, et, si un juif poursuivi se réfugie derrière un rocher, le rocher lui-même criera au Messie : « O prophète de Dieu! voici un juif caché derrière moi, tuez-le[2] ».

Tout ceci nous a été prédit par notre Prophète — sur lui salut et bénédiction! — qui a ajouté : « J'en jure par celui qui tient en sa main la vie de Mahomet! Peut s'en faut, en vérité, que ce ne soit parmi vous-mêmes qui m'entendez[3] que

plus importante de l'islam est l'Imamat. L'imam est celui qui préside à la prière, en se tenant devant les fidèles et c'est sur lui que ceux-ci règlent leur récitation et leurs prostrations. Ce fut Mahomet qui, durant sa vie, présida à la prière. Peu de temps avant sa mort, il se fit remplacer dans ce ministère par Abou Bekr, lui conférant par cette désignation l'unique dignité qui existe dans l'islam. Le prophète musulman, dont la mission allait donner naissance à de si puissants empires, n'établit aucun pouvoir temporel, ne régla aucun ordre de succession et, voyant approcher sa fin, ne se préoccupa que d'une chose : désigner celui qui, à son défaut, présiderait à la prière.

1) Par cet acte le Messie adhérera à l'islam.

2) D'autres *traditions* rapportent que les peuples infidèles seront convertis à l'islamisme par l'intermédiaire de Jésus.

Il y aurait de nombreux rapprochements à établir entre les prédictions eschatologiques des religions juive, chrétienne et musulmane. Toutes les descriptions du grand drame final renferment un fonds commun de suppositions et de conjectures qui confinent à la mythologie. Les seules vérités imposées à la foi dans les trois religions sont la résurrection des corps et la venue d'un libérateur : le Christ, le Mahdi, le second Messie.

3) Tout ce que je viens de vous annoncer est tellement certain et tellement proche qu'il me semble que c'est parmi vous qui m'entendez, c'est-à-dire avant que votre génération ne finisse, que viendra le Messie. C'était également une opinion générale, au temps des apôtres du Christ, que la fin du monde était

ne descende le Messie en juge équitable pour briser la croix et tuer le pourceau. Il établira le tribut sur les nations non musulmanes qu'il aura soumises et il répandra les richesses avec une telle profusion que personne n'en voudra plus ; il ne tolérera plus que l'islam, il sera compté au nombre des Compagnons de notre Prophète — sur lui le salut et la bénédiction ! »]

Plusieurs princes et rois chrétiens ont bien su cela, lesquels Dieu a dirigés et leur a fait la grâce de les persuader et de le suivre comme le Nedjachi, Roy des Abyssins, tellement qu'il a été mis au nombre des Compagnons de Mahomet[1]. Le Prophète avait prié Dieu pour lui et l'avait invité à embrasser la religion musulmane, tout de même qu'il invita aussi César (ou Héraclius) Roy des Roum, aïeul de ce Roi à la cour duquel vous résidez. Mahomet — sur qui le salut soit — ayant écrit à cet Empereur pour l'inviter à se faire musulman, il lut sa lettre et son invitation avec réflexion, car il possédait, ce grand Prince, toutes les sciences les plus profondes ; puis il interrogea les Arabes de sa cour touchant les qualités de Mahomet, touchant ses affaires, ses mœurs et les choses auxquelles il invitait le peuple et touchant ce qu'il commandait et ce qu'il prohibait. Ensuite il dit : « Vraiment, c'est là le prophète attendu qui a été

proche et que la génération présente ne passerait pas, sans que ces choses n'arrivassent. « En vérité, je vous le dis : Il y en a quelques-uns ici présents qui ne goûteront pas de la mort jusqu'à ce qu'ils voient le Fils de l'homme venant dans son royaume. » *Matth.*, xvi, 28. V. *Ibid.*, xxiv, 34.

Cette croyance à la venue prochaine du Messie et du Mahdi fut le point de départ de calculs et de combinaisons dans lesquels s'exerça la subtilité des premiers docteurs de l'islam. Quand les années succédant aux années eurent rendu vaines toutes les prédictions pour la date de la fin des temps, on inventa le jour *mohammedien* qui commençait à la mort du Prophète et durait mille ans. Ce fut l'origine du millénarisme musulman.

1) Ce fut dans le dernier mois de la sixième année de l'hégire, que Mahomet envoya un messager en Abyssinie pour inviter le Négus à embrasser l'islamisme. Le Négus qui, au dire des historiens arabes, était déjà musulman de cœur, accueillit avec honneur le messager, baisa respectueusement la lettre du Prophète, et fit profession publique et formelle de la foi musulmane. Caussin de Perceval, *loc. cit.*, t. III, p. 190, 191, 192.

annoncé par Jésus et il régnera au lieu de mes aïeux pendant deux cents ans. » Puis il tint conseil avec les principaux de son État et les chefs de sa secte touchant sa conversion : ils firent du tumulte et se retirèrent comme des ânes sauvages. Il les encouragea et les consola et ce par l'intérêt de conserver la couronne. Et lorsque notre prophète eut appris cette nouvelle, il dit : « C'est l'intérêt du Royaume et de la couronne qui retient cet ambitieux, car la connaissance de la bonne religion est fortement gravée dans son cœur et il est persuadé de l'excellence de notre loi au dessus des autres, mais il ne peut se résoudre à risquer sa couronne [1]. »

1) L'ambassadeur envoyé vers le César (Ḳaiṣar), empereur des Grecs (Héraclius), par Mahomet ne partit que dans la septième année de l'hégire, après la victoire de Khaibar. Le messager, porteur de la lettre du Prophète invitant ce prince à embrasser l'islamisme, s'appelait Dihya ben Holaïfa et appartenait à la tribu des Benou Kelb. Héraclius, raconte Abou l'Féda, fit à Dihya une réception honorable, plaça la lettre du Prophète sur un coussin et y fit une réponse gracieuse. *Vie de Mahomet*, p. 67. On ne voit pas que la mission de Dihya ait été suivie d'un autre résultat; le fait de placer la lettre de Mahomet sur un coussin ne peut être interprété comme la marque d'un grand respect, et il est probable qu'Héraclius étendu sur des coussins plaça, suivant l'usage oriental, entre deux d'entre eux la lettre que lui remettait Dihya. Les hésitations d'Héraclius sur le point de se convertir à l'islamisme, auxquelles fait allusion Moulay Ismaïl, sont rapportées par quelques historiens arabes. L'année qui suivit l'ambassade de Dihya (8e de l'hégire), Mahomet envoya une armée attaquer un prince ghassanide qui commandait, sous l'autorité d'Héraclius, aux Arabes de Syrie ; cette armée fut complètement battue à Mouta. Malgré la victoire de l'empereur grec, un de ses officiers, dit-on, qui était Arabe et s'appelait Farwa ben Amr, abandonna le christianisme et se fit musulman. Il fut arrêté par ordre d'Héraclius qui voulut d'abord le faire revenir au christianisme, en lui proposant le pardon et même son rétablissement dans son emploi. Farwa répondit fièrement qu'Héraclius savait bien lui-même que Mahomet était le Prophète de Dieu et que la crainte de perdre son rang suprême l'empêchait seule de le reconnaître à la face de tout l'empire. La mort fut le prix de son opiniâtreté (Nowairi et Djennabi, ap. Caussin de Perceval). — Moulay Ismaïl, qui faisait d'Héraclius l'ancêtre de Louis XIV, avait la conviction que la lettre de Mahomet à cet empereur d'Orient était conservée avec le plus grand soin par les rois de France et que cette précieuse relique était la cause de toutes les prospérités de la monarchie française. « J'ai toujours cru, disait ce sultan en 1677 à un ambassadeur portugais, que le roi de France, dont j'estime la valeur, ne pouvait manquer d'avoir de grands avantages sur ses ennemis... recevant pour y parvenir des grâces particulières du Ciel, pour la vénération... qu'il porte à la lettre que notre grand Prophète écrivit à ses prédécesseurs, lorsqu'il vivait sur

Enfin, de quelque manière que la chose soit, il est certain que cette religion est la véritable, la Hanyfyenne [1], celle que Dieu a élevée et dont il a établi Mahomet pour intendant et celle qu'il a rendue la plus excellente des Religions. Dieu a dit dans l'Alcoran, qui est le livre de nos lois, que Dieu ne reconnait de Religion que le Musulmanisme et que quiconque en suivra une autre, il ne lui en sera point tenu de compte et il sera en l'autre vie au nombre des damnés [2]. Ainsi celui qui fera une sérieuse réflexion, pensera de bonne foi et pèsera les religions à la balance de la justice et de la raison, il connaitra que la Religion musulmane est la véritable religion et que toutes les autres ne sont que fadaises et badineries, depuis le jour que Dieu a envoyé notre Prophète après lequel il n'en veut plus envoyer d'autres, et c'est pour cela qu'il est appelé le sceau des prophètes [3]. Il sera persuadé que toutes les autres religions sont vaines ou superstitieuses et que leurs sectateurs seront damnés.

la terre, laquelle il tient enfermée dans un petit coffre d'or. » Mouette, *loc. cit.*, p. 238, 239. Une autre fois, en 1680, Moulay Ismaïl fit appeler le Père Jean de Jésus-Maria, trinitaire espagnol en résidence à *Fez*, et lui demanda « s'il voulait entreprendre un voyage en France pour venir demander au Roi une Lettre de Mahomet, qu'il croit qu'on conserve encore à Paris... et qu'il donnerait en échange tous les Français qui étaient dans ses États. Le Père s'excusa du voyage, sur les guerres qu'ils avaient avec nous, ce qui fit que le Roi n'insista pas davantage. » *Ibid.*, p. 284, 285. En 1699, Abdallah ben Aïcha, l'ambassadeur de Moulay Ismaïl auprès de la cour de France, fit demander à Louis XIV comme une grâce particulière qu'il pût baiser et mettre sur sa tête cette fameuse lettre. Le roi lui répondit qu'il n'en avait jamais entendu parler, mais qu'il consentirait volontiers à la lui montrer, si on la trouvait dans sa bibliothèque. V. *Mercure galant* et *Gazette de France*, année 1699. Thomassy, *loc. cit.*

1) La religion hanéfienne, c'est-à-dire la religion orthodoxe, celle d'Abraham, l'antique monothéisme dont il ne restait plus que quelques sectateurs en Arabie, au temps de Mahomet. Caussin de Perceval, *loc. cit.*, t. I, 323-326 et t. III, 191.

2) « *Celui qui trahira sa foi perdra le fruit de ses bonnes œuvres et sera dans l'autre monde au nombre des malheureux.* » *Coran*, XLVII, 1 et LXII, 7.

3) D'après une tradition rapportée par El Boukhari dans le chapitre qui traite du *sceau des prophètes*, Mahomet a dit : « Je suis à l'égard des prophètes, mes prédécesseurs, comme cette seule et dernière brique que l'homme bâtissant une maison n'a plus qu'à poser en place pour achever sa construction. » On désigne donc par l'expression *sceau des prophètes* ou par celle de *la brique* le personnage qui a obtenu le don du prophétisme parfait. — De même qu'il y a une dernière brique qui complète l'édifice du prophétisme, il y a une dernière

Un certain grand docteur d'entre les chrétiens voulut un jour connaître les différents sentiments des sectateurs des différentes religions pour juger de celle qui était la meilleure. Il fit attention à ce que professaient les musulmans, à ce que professaient les chrétiens et à ce que professaient les juifs, et il voulut s'informer d'eux par la voie du raisonnement. A cet effet il s'adressa à un chrétien et lui dit :

— Quelle est la meilleure des religions, la chrétienne, la juive ou la musulmane ?

— C'est celle des chrétiens, répondit le chrétien.

— Et quelle est la meilleure de la juive ou de la musulmane ?

— C'est la musulmane, dit le chrétien.

Puis le docteur s'adressant à un juif :

— Quelle est, lui dit-il, la meilleure des trois religions, la musulmane, la chrétienne ou la juive ?

— C'est celle des juifs, répondit le juif.

— Et quelle est la meilleure, de la chrétienne ou de la musulmane ?

— C'est la musulmane.

Enfin le docteur s'adressa à un musulman.

— Quelle est, lui demanda-t-il la meilleure des religions ?

— C'est celle des musulmans, répondit-il.

— Et laquelle des deux, ajouta le docteur, est la meilleure de la juive ou de la chrétienne ?

— Elles ne valent rien ni l'une ni l'autre, car la véritable et solide religion est celle des musulmans.

Par ce raisonnement, le docteur chrétien connut en son esprit que la religion musulmane était la véritable, que les juifs et les chrétiens n'étaient rien et que toutes les autres religions n'étaient que pure erreur. Cette vérité est bien marquée dans notre livre de l'Alcoran, lorsque Dieu dit ce qui suit :

« Les juifs ont dit que les chrétiens n'étaient pas dans la

brique qui parachève l'édifice de la sainteté. — C'est avec cette acception symbolique que les soufis appellent parfois Mahomet *la brique d'or* tandis qu'ils désignent le Mahdi, le sceau des saints (khatem el ouâli), par l'expression : *la brique d'argent*. Ibn Khaldoun, *loc. cit.*, t. II, 193, 194.

bonne voie, quoiqu'ils lussent les livres divins ; les uns et les autres sont dans l'erreur [1] ».

Tout ce que dessus n'est que pour vous faire connaître une petite partie des versets de l'Alcoran, des conseils du Prophète et des arguments suivant la raison, conformes aux statuts de cette vraie religion et pour vous persuader que toutes les autres sont damnées. C'est pourquoi, si vous voulez faire une sérieuse réflexion, en éloignant toute prévention, et si vous préférez l'autre vie à celle-ci, et si vous aimez mieux entrer en paradis qu'en enfer, voilà que je vous ai fait voir le moyen et que vous en savez le chemin. Croyez-moi, suivez cette religion qui est la véritable. Faites-en profession, en prononçant les deux témoignages à savoir qu'il n'y a point d'autre Dieu que Dieu et que Mahomet est son Prophète : car celui qui les prononcera de cœur et de bouche entrera en paradis, quand il ne les aurait prononcés qu'une fois en sa vie, et il y entrera par l'intercession de Mahomet — sur qui soit le salut — parce que ce grand Prophète a la commission de protéger les pécheurs, même les plus grands criminels qui ont encouru les menaces de Dieu les plus rigoureuses, de laquelle commission Dieu lui a donné le privilège dans l'assemblée qui se fit des âmes, au commencement de la création du monde [2]. Je vous jure par ce grand Dieu que, si vous voulez croire à cette Religion, Dieu vous fera la grâce d'arriver

1) « *Les juifs disent : les chrétiens ne s'appuient sur rien ; les chrétiens disent : les juifs ne s'appuient sur rien et cependant les uns et les autres, ils lisent les Écritures ; ceux qui ne connaissent rien tiennent un langage pareil.* » *Coran*, II, 107. Comme nous l'avons dit, les musulmans reconnaissent la révélation de plusieurs de nos livres saints, mais ils nous accusent d'en avoir falsifié certains passages et de les interpréter généralement en faisant « une exégèse d'appropriation ».

2) Quand arrivera le jour du jugement dernier, quand « le jour viendra où toute âme ne songera qu'à plaider pour elle-même » (*Coran*, XVI, 112), Mahomet seul aura le privilège d'intercéder pour les pécheurs. « *Ce jour-là l'intercession de qui que ce soit ne pourra profiter, sauf l'intercession de celui à qui le Miséricordieux permettra de la faire et à qui il permettra de parler.* » *Coran*, XX, 107. Cf. « Quid sum miser tunc dicturus ? Quem patronum rogaturus, Cum vix justus sit securus. » Prose : *Dies iræ*. Ce privilège d'intercession aurait été concédé à Mahomet dans une assemblée des âmes antérieure à la création de la matière.

à cette félicité. Faites comme César (ou Héraclius) qui la croyait en son âme et en était persuadé et faites choix de cette foi tant au péril de votre vie que de vos biens; je le demande à Dieu de tout mon cœur. C'est là l'affaire concernant la religion dont nous avons voulu vous avertir.

A l'égard de l'affaire qui regarde la politique, c'est que, si vous voulez rester dans votre religion infidèle, il est certain que celle de votre nation anglaise est plus légère et plus commode pour vous que l'adoration de la Croix et l'obéissance à ceux qui donnent un fils à Dieu et dont les moines se moquent[1]. Quel avantage trouvez-vous à vous être retiré de votre patrie, éloigné de votre peuple et de vos sujets et sorti de la religion de vos pères et aïeux pour embrasser une religion autre que celle de votre peuple? Et quoiqu'en général toutes vos sectes soient un tissu d'erreurs et de fourvoiement, cependant votre véritable secte à vous est celle d'Henric[2] qui est plus raisonnable que les autres qui sont embourbées dans l'infidélité[3]. Il n'y a pas jusqu'à la reine, votre épouse, qui est française qui vous a porté a embrasser sa religion et vous vous êtes séparé des autres pour suivre son parti[4]. Et pourquoi faut-il que vous restiez chez les Français, abandonnant votre peuple et le royaume de votre

1) V. ci-après p. 204.

2) Le roi Henri VIII.

3) Les musulmans mettent le protestantisme au-dessus du catholicisme auquel ils reprochent l'adoration des images et le culte des saints. V. la traduction de la lettre de Moulay Ismaïl à Jacques II écrite en espagnol, p. 204. En 1680, Charles II ayant écrit à Moulay Ismaïl pour lui annoncer l'envoi d'un ambassadeur chargé de négocier la paix (l'occupation de Tanger par les Anglais était une cause continuelle d'hostilités), le sultan consulta les principaux de sa cour sur la question de savoir si, sans contrevenir aux lois du Coran, il pouvait faire un traité de paix avec les Anglais. Ahmar Kheddou, le gouverneur de Ksar el Kebir se prononça pour l'affirmative et entre autres motifs, il mit en avant « que la Religion Protestante que les Anglais professaient, les rendait beaucoup approchans de la leur, qu'ils n'adoraient qu'un Dieu et quoiqu'ils crussent au Christ comme à son Fils, que toutefois ils n'avaient dans leurs temples ni Croix ni Images ni autres œuvres faites de main d'homme pour les adorer, comme faisaient les autres Chrétiens ». Mouette, *loc. cit.*, p. 510, 511.

4) Jacques II avait épousé, en secondes noces, en 1673, une princesse catholique, Marie de Modène, petite-nièce de Mazarin ; il s'était converti au catholicisme en 1671, après la mort de sa première femme, Anne, fille du chancelier Hyde.

père et de votre frère à un autre et que vous souffriez qu'un Hollandais se soit impatronisé de votre couronne pendant votre vie? Par le grand Dieu! je ne puis souffrir que votre maison et votre royaume soient en la puissance et sous le gouvernement d'un Hollandais, ni d'aucun autre. Il vaut mieux que vous abandonniez ce qui vous a ci-devant mis en différend avec votre peuple, car vos sujets croient que c'est une obligation de leur conscience de vous renier, à cause de la religion dans laquelle vous leur êtes contraire. Demandez-leur excuse, accablez-les d'honnêtetés afin de les faire revenir. Oui, par Dieu je le jure! si nous n'étions pas gens arabes, barbares non stylés à l'art maritime, ou bien si nous avions quelqu'un chez nous qui fût habile en cet art et à qui nous puissions confier des troupes et les lui donner à commander, j'écrirais aux Anglais et je vous enverrais des troupes avec lesquelles vous feriez descente en Angleterre, vous rentreriez dans vos biens et remonteriez sur votre trône.

Mais il y a un obstacle que je veux vous faire savoir, c'est qu'il faudrait que vous délogeassiez d'où vous êtes et que, quittant le pays des Français, vous vous rendissiez à Lisbonne, pays de Portugal. Voilà que la Reine, épouse de feu votre frère, la Portugaise[1], est à présent en ce pays là, quoiqu'elle eût voix et autorité en votre Parlement. Si vous étiez là, il y aurait moins de distance et de difficulté entre vous et votre peuple; il vous serait bien plus facile d'entrer avec lui en conférence et en ajustement. Mais il faudrait que cela se fît en telle manière que les Français n'eussent aucun avis de ce que vous feriez, car, s'ils s'apercevaient que vous eussiez ce dessein et intention, ils ne vous laisseraient pas aller et ils vous arrêteraient pour deux raisons : la première, parce qu'ils ne voudraient pas que vous abandonnassiez leur religion pour reprendre celle de votre nation, l'autre est qu'ils craindraient que, retournant avec votre peuple, vous devinssiez leur ennemi et leur fissiez la guerre, et principalement après avoir eu connaissance d'eux et de l'excellence de leur pays, car les Rois redoutent toujours ces sortes de choses[2].

1) Catherine de Portugal, femme de Charles II. C'était cette princesse qui avait apporté en dot à l'Angleterre la ville de Tanger.

2) Louis XIV orientait sa politique en prévision de la succession de Charles II

Voilà donc que nous vous avons donné conseil et nous vous avons remontré ce qui vous convient de faire tant au sujet de votre religion que de votre politique. Je vous conjure de ne pas mépriser la direction ni le bon conseil.

Nous avons aussi appris que vous avez dessein de passer à Rome, mais donnez-vous bien de garde de prendre cette résolution, car, si vous y entrez une fois, vous vous y habituerez et vous ne voudrez plus en sortir, ni ne pourrez après elle rentrer en votre Royaume.

En un mot, et de quelque manière que la chose se passe, si vous vous accommodez avec votre peuple et si vous rentrez en votre religion, nous renouvellerons avec vous les traités que nous avions avec votre frère. En vérité, notre officier qui était ambassadeur à sa Cour[1], ne cesse de nous faire le récit de ses honnêtetés et de ses bontés; c'est ce qui m'a porté à vous écrire pour vous donner conseil, désirant qu'il y ait entre nous deux une bonne amitié et correspondance de lettres qui puisse vous être utile en quelque état que vous soyez, s'il plait à Dieu, et le salut à celui qui suit les voies de la direction[2].

Ecrit le 15 de la lune de Chaban, l'an de l'hégire 1109 (c'est-à-dire le 26 février, l'an de grâce 1698).

Traduit de l'arabe en français par Pétis de la Croix, secrétaire interprète du Roy, ce 11 juin 1698.

Ainsi que nous l'avons dit[3], il existe dans les Archives des Affaires Etrangères une seconde lettre de Moulay Ismaïl à Jacques II écrite en espagnol et portant la même date. Cette lettre est accompagnée de sa traduction en français que nous

et Moulay Ismaïl prenait ombrage de notre rapprochement de l'Espagne, l'ennemie héréditaire du Maroc. La guerre de la Succession d'Espagne et plus tard la politique du Pacte de Famille nous firent perdre une situation prépondérante au Maroc. Le principal moyen employé par la diplomatie anglaise pour entretenir la défiance des sultans chérifiens à notre endroit était de représenter l'union parfaite qui régnait entre les cabinets de Versailles et de Madrid.

1) Abdallah ben Aâicha.

2) Comme on le voit, la lettre de Moulay Ismaïl se termine par la formule du salut négatif. V. p. 182 note 1.

3) V. page 174.

donnons ci-après. L'original est écrit sur le recto d'une feuille de papier de même format que celui de la lettre arabe.

En tête de la feuille se lit la formule :

« Au nom d'un seul Dieu tout Puissant ». Au dessous de cette formule est apposé le grand cachet ou plutôt le chiffre arabe de Moulay Ismaïl ; puis le texte suit en ces termes :

A Jacques, Roi d'Angleterre, que Dieu garde ? Le grand nombre d'honnêtetés que votre frère — que Dieu aye — a eues pour mon ambassadeur et la bonne correspondance que nous avons eue ensemble, tant au sujet de Tanger que d'autres affaires qui ont été entre lui et moi, m'ont porté à vous écrire cette lettre par laquelle j'ai deux choses à vous faire savoir ; l'une est spirituelle et l'autre temporelle,

A l'égard de la spirituelle, je ne crois pas que vous ignoriez qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que Jésus Christ est l'âme de Dieu et fait de son ouvrage comme nous sommes ; que ce Dieu est tout puissant et qu'il n'a point de compagnon dans son Royaume. Et, si vous aviez perdu le vôtre pous une chose aussi juste que celle-là, vous auriez été plus agréable aux yeux de Dieu que de le perdre pour adorer des images. Erreur si grande que je ne puis m'imaginer qu'elle puisse exister dans votre jugement, sachant que Dieu a dit : Maudit soit l'homme qui adore les Idoles[1]. Et je suis dans le dernier étonnement que vous ayez abandonné la loi de vos pères pour en prendre une pire et non pas pour en prendre une meilleure. Cela m'a porté à vous écrire, poussé de compassion pour que vous preniez une meilleure loi. Et, afin que vous jouissiez du temporel aussi bien que du spirituel, je vous conseille de passer en Portugal ; vous serez plus proche des occasions de demander pardon à votre Royaume de votre faute, car jamais votre peuple et vos sujets ne trouveront un si bon Roi que vous, ni vous ne trouverez jamais un si bon peuple. A mon égard, si j'avais sur mer une puissance assez forte, je vous secourerais de bon cœur et je ferais tout au

1) « *La plupart* [*des hommes*] *ne croient point en Dieu, sans mêler à son culte celui des idoles* [le culte des images et aussi des saints]. *Sont-ils donc sûrs que le châtiment de Dieu ne les enveloppe pas...* » Coran, XII, 106, 107. V. *Ibid.*, XIV, 35 ; XVIII, 102 ; XVII, 59 ; IV, 54, 55. V. 65.

monde ce qui dépendrait de moi comme vous le verriez. De plus le Roi de Portugal ayant été votre beau père[1], il n'y a point de doute qu'il ne vous reçût à bras ouverts, suivant l'exigence de votre rang jusqu'à ce que vos [ou *nos*] accommodements fussent achevés. Certes, si vous retournez en votre Royaume, comme j'en prie le Seigneur, nous aurons ensemble une paix générale tellement que vos vaisseaux pourront venir à nos ports en toute sûreté et sans aucun risque et les nôtres aux vôtres. Et il y aura entre nous une fraternité réciproque sans aucune sorte de tromperie, ni par autre motif que de faire connaitre que je ne suis pas ingrat des honnêtetés que votre frère m'a faites.

Recevez donc celles-ci comme une marque du chagrin que je ressens de votre malheur, désirant avec plus d'estime que qui que ce soit que vous retourniez à votre premier état.

Écrit le 26 février 1109, c'est-à-dire 1698.

1) Moulay Ismaïl commet une erreur. Le roi de Portugal, Jean IV, père de l'infante Catherine, et beau-père de Charles II et non de Jacques II, était mort en 1656.

H. DE CASTRIES.

NOTES SUR LE DOMOVOÏ

L'opinion courante sur la nature du *domovoï*[1] et sur la signification de la vénération dont il jouit en Russie, se trouve excellemment résumée dans la dernière publication de M. L. Léger sur la Mythologie slave publiée d'abord par fragments dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Au chapitre qui traite des *Pénates*[2], M. Léger constate que les anciens chroniqueurs Helmold et Cosmas affirment l'existence de dieux pénates chez les Slaves de la Baltique et chez les Tchèques, et que le folk-lore de tous les peuples slaves atteste la croyance à des dieux domestiques : chez les Russes le dieu domestique est le *dĕduška domovoï* (l'aïeul de la maison); il a la figure d'un vieillard, se plaît dans les endroits où il y a un feu allumé, prend différents noms suivant la partie de la maison où il réside. Et c'est, suivant M. Léger, « l'âme d'un ancêtre. Toute maison doit avoir son domovoï; une maison nouvelle n'en a pas; elle n'en a un que lorsque le premier patron est décédé. Le paysan qui déménage invite le domovoï à venir habiter avec lui dans sa nouvelle résidence. Il lui adresse des invocations, il lui offre des sacrifices. Il est protégé par le domovoï de sa maison; en revanche il redoute le domovoï du voisin qui vient lui voler son foin ou sa volaille. » Et M. Léger renvoie à Ralston et à Machal.

On le voit, M. Léger assimile bien les domovoï aux pénates et les considère comme des âmes ancestrales. Or, dès

1) Prononcez : *damavoï*.
2) *R. H. R.*, 1900, mars-avril, pp. 150-152.

qu'on examine plus en détail les documents sur le domovoï, on constate que sa nature est beaucoup plus complexe et l'origine de son culte plus diverse qu'il ne semblerait d'après le résumé ci-dessus, où se manifeste l'influence classique de Grimm, d'Afanasiev et en général de l'école mythologique. L'assimilation des domovoï aux *penates* latins, aussi ancienne que les chroniqueurs Helmold et Cosmas eux-mêmes, a été admise par les historiens des religions du siècle dernier et a passé, en quelque sorte, à l'état de dogme. Et cependant Afanasiev seul fournit déjà précisément dans les trois volumes de son excellent recueil sur les « Conceptions poétiques des Slaves[1] » tous les éléments nécessaires pour une étude relativement détaillée de la notion du domovoï chez les Russes.

Je me contenterai de citer Afanasiev, en le complétant parfois à l'aide de documents publiés postérieurement, mais sans prétendre à épuiser un sujet qui mérite d'être repris à fond, et comparativement.

Avant de classer les faits, je citerai *in extenso*, un document intéressant, parce qu'il montre nettement combien sont diverses, contradictoires même, les opinions sur la nature et la forme du domovoï. M. A. Zvonkov[2] a étudié tout particulièrement un coin reculé[3] (entre les rivières Oka et Mokcha) du district de Ielatma, gouvernement de Tambov : « Le domovoï est un des êtres démoniaques les plus aimés. Selon les uns, les domovoï sont les ancêtres du clan (*rod*) maudits par Dieu pour une durée limitée, non admis dans le sein de la terre. Le domovoï est condamné pour plusieurs années à servir de manœuvre aux membres du même clan et à chaque mort d'un chef de famille il prend la forme du décédé. Le domovoï vit au grenier; à ceux qu'il aime il peut

1) *Poeticeskija Vozrenja Slavian na Prirodu*. Moscou, 1865, 3 vol. 8°.

2) *Ocerk verovanji krestjian Elatomskago uezda Tambovskoj Guberuii*. Etnogr. Obozr. Liv. II (1889), pp. 76-77.

3) Où les anciennes croyances se sont conservées admirablement (*ibidem*, p. 63).

faire cadeau d'un « chapeau qui rend invisible, de bottes de sept lieues et d'un rouble inchangeable ». Dans l'économie domestique, il prend particulièrement soin des chevaux : ceux qui ont le poil de la couleur qui lui plaît, il leur donne de l'avoine qu'il a volée ; les autres, il les tourmente, en les chevauchant de nuit, en leur retirant leur nourriture, en vidant leur auge. Il lutte sans merci ni trêve avec les rousalkas (fées, esprits féminins) des champs quand elles s'approchent des maisons pour abîmer les légumes et répandre les grains engrangés.

« Le domovoï est un être impur, invisible, qu'on ne peut connaître que par le toucher. Dieu a ordonné qu'il ne pût voir ni les gens, ni la lumière du jour. C'est pourquoi personne ne peut le voir, et qui le voit, meurt ou devient muet. On dit qu'il a l'air d'un ours, mais avec une plante des pieds, des mains et une tête humaines. En sa qualité d'être démoniaque du clan (*rodovoïe*), le domovoï ne se trouve pas dans toutes les fermes. Par exemple à Temireva (village de l'auteur) on en compte 10 à 15, pas davantage.

« On aime beaucoup le domovoï : on met à son intention du pain cuit et des crêpes sous l'avant-toit. Rares sont ceux qui osent lui reprocher des désordres dans l'économie domestique : en ce cas, par exemple, on suspend une lanterne à la crèche, on ouvre une lucarne qui laisse entrer la lumière du jour, on accroche une tête d'ours, ou bien, si les bestiaux sont malades, on leur donne à manger du foin à l'odeur d'encens : alors le domovoï se met en colère, sort en hâte de la cour et abîme tous les ustensiles domestiques qu'il trouve sur son chemin.

« On raconte beaucoup de choses sur l'union des domovoï avec les jeunes femmes de soldats [partis au service de sept ans] et avec les veuves. Les enfants [de ces unions] meurent avant qu'on n'ait pu les baptiser et vivent dans la cave, et derrière le poêle, ou dans la petite niche du poêle. Souvent aussi c'est là que se produisent les rencontres entre le domovoï et le serpent : dès que celui-ci se pose sur la maison

et pénètre par la cheminée dans la salle, le domovoï se jette sur lui et une lutte terrible s'engage. Et jamais le serpent ne serait le plus fort, s'il ne connaissait l'anathème jeté sur le domovoï [ne pas voir la lumière] : il lance du feu par la bouche, et aussitôt le domovoï disparaît.

« Ce n'est que depuis peu que le domovoï se tient au grenier : il n'aime pas les maîtres de maison actuels, qui ne s'occupent nullement de leurs affaires. Autrefois il vivait dans la salle et dormait à côté du maître ; c'est pour lui qu'on installait et qu'on installe encore la *kazènka* (petit banc près du poêle) qui est un endroit impur [= tabou] où l'on ne doit déposer ni pain ni croix ».

La comparaison de ce document avec le résumé de M. Léger montre que le domovoï est un être assez complexe qui n'est pas seulement un ancêtre de famille mais parfois un ancêtre de clan : c'est pourquoi il ne s'en trouve pas dans « toute maison ». Mais ce qu'il y a de plus intéressant, et c'est là un fait dont on n'a pas jusqu'ici tenu compte suffisamment, c'est que le domovoï n'a pas forcément une forme humaine ; il ressemble parfois à un animal, à un ours dans le district de Ielatma, à un cheval ailleurs, et il s'occupe spécialement des animaux domestiques. C'est par les relations du domovoï avec le monde animal que je commencerai cette courte étude.

I. — Le domovoï et les animaux.

a) Serpent. — Je n'insisterai pas sur les relations du domovoï et du serpent, car elles ne se rencontrent guère que chez les Russes Blancs[1], les Tchèques[2], en Lithuanie et en

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, pp. 70-71 ; 540 ; Demidovitch, *Etnogr. Obozr.* Liv. XXVIII, pp. 118 sq. Le domovoï est nommé par eux *tsmok-domovik* = *domovoï-serpent*.

2) Afanasiev, *loc. cit.*, II, 541 : *had-hospodarik* = *domovoï-serpent*. Les Tchèques avaient aussi un *domovoï-grenouille*.

Pologne[1]. Cependant les paysans russes contemporains regardent comme un bon signe qu'une couleuvre vienne demeurer dans leur chaumière et lui donnent du lait; tuer un tel serpent est le plus grand des crimes[2]. Les serpents étaient-ils des totems ou l'incarnation d'âmes ancestrales? C'est ce que des recherches nouvelles seules détermineront; en tout cas la théorie de Frazer sur l'âme extérieure s'applique aux domovoï-serpents des Tchèques.

b) Cheval. — Outre le tsmok, les Russes Blancs ont encore d'autres domovoï, par exemple le *vasila* et le *bagan*. Le *vasila* est le protecteur des chevaux; on se le représente sous forme humaine, avec des oreilles et des sabots de cheval: il vit dans l'écurie[3]. Un peu partout, en Russie, le domovoï est considéré comme éprouvant une passion spéciale pour les chevaux[4]. Dans certains districts du gouvernement de Voronège, quand on amène à la maison un cheval qu'on vient d'acheter, on le laisse aller sans bride par la cour; le domovoï saura bien, pense-t-on, lui choisir une place convenable; on bâtit l'écurie là où le cheval s'arrête; c'est pourquoi on change souvent les écuries de place. Dans d'autres gouvernements, en faisant entrer un cheval nouvellement acquis dans l'écurie, on s'incline vers chaque coin en criant au domovoï: « Tiens, domovoï, voici une tête poilue, aime-la et nourris-la bien[5] »! Dans le gouvernement de Toula le domovoï passe presque tout son temps avec les chevaux, animaux qu'il préfère, et il loge sous l'auge; mais si la famille n'a pas de chevaux, il loge au grenier, derrière la cheminée ou dans le hangar au foin[6]. Parmi les chevaux, il en est que le domovoï préfère: il leur tresse la queue et la crinière et leur ondule le poil[7]. Le plus

1) Afanasiev, *loc. cit*, II, 634.
2) *Ibidem*, III, p. 450.
3) *Ibidem*, II, p. 72.
4) *Ibidem*, p. 73. D'ou les noms de *koniusnik* (de *koniusn'a*, écurie), de *tabunnik* (de *tabun*, troupe de chevaux).
5) *Ibidem*, p. 73.
6) A. Kolzin, *Etnogr. Obozr.* Liv. XLII (1899, n° 3), p. 29.
7) Afanasiev, *loc. cit.*, I, p. 631; II, p. 73.

souvent le domovoï préfère les chevaux d'une certaine couleur, comme on le verra plus loin.

c) Bétail. — Parfois le domovoï préfère les bestiaux[1]; nous avons vu que chez les Russes Blancs le vasila s'occupe des chevaux; le bagan, lui, a sa place spécialement dans les étables et bergeries; il soigne avec amour les bêtes à cornes[2]. Dans le district de Solvyčegodsk (gouvernement de Vologda) le domovoï se nomme soit *batamuški*, soit « le nourrisseur de bétail » et vit toujours dans l'étable[3]. Ailleurs le domovoï aime beaucoup les chèvres et pour apaiser un domovoï en colère ou l'amener à se rendre visible ou bienfaisant, il suffit, en accomplissant certains rites magiques, de s'engager à toujours avoir une chèvre à la maison[4]. C'est encore sur une chèvre que le domovoï aime à se promener la nuit[5]. Pour apaiser un domovoï irrité il suffit parfois d'enterrer un crâne de chèvre devant la maison, ou de brûler du poil de chèvre, ou d'introduire dans les fentes de l'enclos et des murs de la maison des morceaux de peau de chèvre avec ses poils[6]. Un paysan du gouvernement de Toula raconta à Kolčin[7] que tout un automne son domovoï s'était promené sous forme de bouc.

d) Volatiles. — Le domovoï aime beaucoup les animaux de basse-cour. Quand on sacrifie une oie au *vodianoï* (esprit des eaux), il faut conserver la tête et la pendre dans la cour afin que le domovoï ne s'aperçoive pas de la disparition d'une de ses bêtes et ne se mette pas en colère[8]. Ce n'est pas tant aux oies, d'ailleurs que le domovoï s'attache, qu'aux poules dont, en maints endroits de Russie, il est le protecteur atti-

1) « Principale richesse des peuples pasteurs », dit Afanasiev, laissant entendre ainsi qu'il admettait l'existence ancienne de Russes pasteurs et probablement une sorte de culte du bétail.

2) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 72.

3) Ivanitskji, *Zivaja Starina*, 1898, p. 69.

4) Afanasiev, *ibidem*, pp. 108-109, note.

5) *Ibidem*, p. 73.

6) *Ibidem*, p. 108.

7) *Loc. cit.*, p. 34.

8) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 88.

tré; c'est en l'honneur du domovoï, à ce que pense Afanasiev[1], que se célèbre le 1er novembre la Fête des Poules (*Kurinye imianiny*)[2]. L'animal à sacrifier de préférence au domovoï est le coq[3] dont le cri, si redoutable aux autres esprits impurs, ne l'effraye nullement[4].

Dans le gouvernement de Perm[5] quand on change de maison, le chef de famille fait entrer devant tous, dans la nouvelle demeure, un coq et une poule, et l'on attend pour pénétrer dans la maison, que le coq ait chanté. Ailleurs on introduit dans la maison les icônes, un coq, une poule et un chat. Je ne citerais pas ces faits si Afanasiev n'y voyait la survivance d'un ancien sacrifice au domovoï lors du changement de demeure[6] alors qu'il n'y faut voir qu'un de ces rites prophylactiques étudiés, entre autres, par Sartori dans son travail sur le *Bauopfer* (sacrifice de construction)[7].

Dans le gouvernement de Toula il existe un mot spécial, celui de *kudesa* pour désigner le rite, accompli par le sorcier, consistant dans le sacrifice d'un coq au domovoï afin de l'apaiser[8].

II. — Forme du domovoï.

Si l'on veut avoir une idée nette de l'origine du domovoï, il faut chercher sous quelle forme les paysans russes se le représentent. Or les avis sont fort partagés sur ce point. Tantôt on s'imagine le domovoï sous une forme humaine, tantôt sous une forme animale ou demi-animale.

1) *Ibidem*, p. 107.

2) Ou : *Kurjacji prazdnik*; cf. sur cette cérémonie annuelle, Afanasiev, *loc. cit.*, I, p. 468.

3) *Ibidem*, II, p. 106.

4) *Ibidem*, p. 107.

5) *Ibidem*, p. 117. Afanasiev ne dit pas s'il s'agit des Russes de ce gouvernement ou des Permiens, Zyriènes, Vogoules, etc.

6) *Ibidem*, pp. 110, 118 et note.

7) *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898, pp. 1-54 et notamment pp. 22-23.

8) Afanasiev, *loc. cit.*, III, pp. 423-4.

a) Forme humaine. — Petit vieillard en chemise rouge[1];

Vieillard grand comme un enfant de cinq ans, en chemise rouge serrée à l'aide d'une ceinture bleue, visage ridé, barbe blanche, cheveux jaune sale, yeux comme du feu (gouv. de Viatka)[2];

Petit vieillard chevelu à longue barbe (Russes sibériens);

Vieillard trapu, de petite taille, en petite veste courte ou en caftan bleu, avec une ceinture rouge vif, ou en simple chemise rouge sans ceinture; barbe grise ondulée, cheveux longs et retombant sur le visage, voix rauque et sèche (un peu partout en Russie)[3];

Un ramoneur qui ne craint pas le gel[4];

Semblable au maître de la maison ou à un des membres morts de la famille[5];

Absolument identique au chef de famille, dont il porte habituellement les vêtements, pour les déposer dès que le maître en a besoin[6].

C'est d'ordinaire sur cette dernière conception, qu'Afanasiev semble donner comme générale en Russie, qu'on s'appuie pour affirmer le caractère ancestral humain du domovoï et pour expliquer les termes amicaux de *khoziaïn* (maître de maison), *khoziaïnuško* (petit maître de maison).

Chez les Polonais le nom de *krasnoludek* (l'homme en rouge) s'applique aux autres conceptions. On sait que chez les peuples germaniques le petit protecteur de la famille et de la maison est de même, le plus souvent, habillé de rouge. Et il serait intéressant de comparer à ce point de vue les croyances slaves avec les germaniques.

Même sous sa forme humaine, le domovoï n'est pas conçu partout en Russie de la même façon, et à la courte énuméra-

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 71.
2) *Ibidem*, p. 82.
3) *Ibidem*, pp. 84 sqq.
4) *Ibidem*, p. 69.
5) *Ibidem*, p. 83.
6) *Ibidem*, p. 87.

tion donnée ci-dessus d'après Afanasiev on pourrait certainement ajouter encore. Mais il vaut mieux examiner quelques cas de forme animale du domovoï.

b) Forme animale et semi-animale du domovoï. — Dans le district de Solvyčegodsk, le *batamuško* ne se montre jamais que sous la forme d'un chat[1]; et dans le gouvernement de Toula, la forme préférée du domovoï est celle du chien et du chat[2]; d'une manière générale, le domovoï peut se présenter sous la figure de toutes sortes d'animaux[3].

Très souvent encore c'est une manière d'être humain recouvert d'une épaisse fourrure, ce qui le fait ressembler aux esprits des bois, disent les uns[4], à un ours, disent les autres[5]. Dans le gouvernement de Voronège[6] on affirme que même les paumes des mains et les plantes des pieds sont couvertes de poils, et qu'il n'y a d'endroits nus qu'autour des yeux et du nez; dans le gouvernement de Toula on dit que les domovoï sont « aussi laids à voir que des ours; leurs bras et leurs jambes sont couverts entièrement de poils; leur tête ressemble à celle d'un homme et porte de petites cornes; ils sont munis d'une queue naturelle; il en est de roux, de noirs et de blancs[7] ». D'autre part nous avons déjà vu que le *vasila* est un être humain à sabots et à oreilles de cheval, et que le *tsmok* est un domovoï-serpent.

Ici encore il serait facile d'augmenter le nombre des cas; ceux-ci suffisent pour démontrer que la petite divinité domestique n'est pas toujours identique à un être humain; c'est parfois une sorte d'animal qui protège une famille humaine.

Si maintenant on recherche en quels lieux de la maison le

1) Ivanitskji, *loc. cit.*, p. 69; cf. encore Afanasiev, II, p. 118.
2) Kolcin, *loc. cit.*, p. 31.
3) Gouv. de Toula : Kolcin, *ibidem*, pp. 30-31 ; gouvernement de Voronège, *Etnogr. Sbornik* VI, p. 147.
4) Croyance très répandue; Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 74.
5) Zvonkov, *loc. cit.*, p. 77.
6) Afanasiev, *ibidem*.
7) Kolcin, *loc. cit.*

domovoï réside, on constate de nouveau une assez grande complexité.

III. — Résidence du domovoï.

Il ne faudrait pas croire en effet que l'unique demeure du domovoï soit le foyer, le poêle, « l'endroit où il y a un feu allumé ». Nous avons vu en effet certains domovoï résider dans l'étable, dans l'écurie, dans la bergerie, au grenier (*čerdak*), dans le hangar; ceux qui protègent les poules vivent dans le poulailler. Même dans la maison, la place du domovoï n'est pas fixe : tantôt il loge dans la niche du poêle, tantôt dans la cheminée du poêle; ou bien il couche sur le petit banc appelé *kozenka*. Sans doute Afanasiev considère tous ces cas comme des déformations. Il affirme qu'en règle générale le domovoï habite partout où il y a un poêle et uniquement là : dans la salle, dans la chambre de bains, dans le séchoir à grains ou *ovin*, dans le cellier [1]. Mais voici comment pensent les paysans de Toula [2] : « Le domovoï aime beaucoup les chevaux et demeure parfois sous l'auge; quand il n'y a pas de chevaux, le domovoï va s'asseoir au grenier contre la cheminée, ou va dormir dans le hangar à foin ; en hiver il se glisse sous le poêle et vit là, ou bien s'installe près du seuil ou sous un angle de la maison. » Si donc le domovoï vient auprès du poêle c'est qu'il craint le froid.

En admettant cependant que ce document ne puisse être invoqué parce que datant de 1892, il reste qu'Afanasiev lui-même cite un cas bizarre de détermination du logis du domovoï par un sorcier. Dans le gouvernement de Iaroslav, le sorcier du village délimite un emplacement dans la cour à l'aide de petits bouts de bois; il dépose à cet endroit un gâteau, du pain et du sel et appelle : « Oh ! toi, petit parent,

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 69 et 72.
2) Kolcin, *loc. cit.*, p. 29.

nourrisseur, petit père ! » Puis il prend le gâteau et s'en va[1].

Si le domovoï était par essence un ancêtre protecteur attaché au foyer ou à la partie de la maison qui primitivement abritait le foyer, comment se fait-il qu'un sorcier puisse impérativement, non seulement le faire venir à demeure, mais même lui désigner un domicile et cela non pas dans la maison mais dans la cour ? On pourrait, il est vrai, prétendre que les anciennes conceptions ont disparu ou plutôt se sont transformées sous l'influence du christianisme. Encore faudrait-il analyser de près les phases d'une évolution de ce genre, où l'esprit ancestral indépendant, primordial, devient une sorte de vagabond soumis à la puissance d'un sorcier.

Quoi qu'il en soit, suffisamment de documents existent qui prouvent la nécessité d'une enquête nouvelle et approfondie sur les domiciles des différents domovoï. Et je ne fais pas ici allusion seulement aux domovoï tels qu'on les conçoit en diverses régions de Russie, mais surtout aux domovoï qui habitent la même maison ou la même ferme.

IV. — Noms et nombre des domovoï.

On écrit en effet souvent qu'il n'y a qu'un domovoï par maison ; mais cela n'est vrai que très rarement. D'ordinaire il y a un domovoï pour chaque partie de la maison : côte à côte coexistent chez les Russes Blancs le *tsmok* qui vit dans la chambre commune, où se trouve le poêle, le *vasila* qui vit dans l'écurie, le *bayan* qui vit dans l'étable ; ailleurs on trouve ensemble le domovoï ou *domovik* (dans la maison), le *dvorovik* (dans la cour), le *bannik* (dans la chambre de bains), le *gumennik* (dans la grange appelée *gumno*), etc.

Il ne faudrait pas croire que ces noms de *bannik*, *gumennik*, etc., ne sont que des épithètes s'appliquant au même esprit protecteur. Ce sont de vrais noms désignant des êtres

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 72.

distincts; certains de ces noms se comprennent aisément, d'autres comme *batamuški*[1], *vit*[2], *lizun*[3], etc., sont assez obscurs et d'étymologie difficile.

En ce qui concerne les noms d'appel et d'invocation comme *dèd*, *dèduška* (aïeul, petit aïeul), etc., je ne puis que renvoyer au résumé de M. Léger, en faisant observer toutefois que leur valeur de signification religieuse est bien diminuée, en tout cas bien transformée, par les faits cités ci-dessus. Ils ne sont d'ailleurs pas employés partout en Russie; le plus souvent on appelle le domovoï à l'aide des mots *batiuška* (petit père) ou *khoziaïnuška* (petit patron). Les mots *dzèdy*, *dziady* désignent parfois simplement les Morts et non pas uniquement les morts-apparentés; le diminutif *dèduška* (petit aïeul) sert non seulement pour le domovoï, mais également pour tous les esprits, ceux des bois comme ceux des eaux[4] qui n'ont évidemment aucun caractère ancestral. Enfin une appellation du domovoï, celle de *sosèd*, *susèdko* (voisin, petit voisin) est un terme d'amitié qui n'a pas, je crois, l'importance sociale ni l'antiquité que lui assigne Afanasiev[5] alors qu'il prétend que ce mot nous reporte au temps où tous les membres d'une même famille vivaient dans le même village, côte à côte ou mieux, si je puis dire, cour à cour.

Nulle part il n'est dit qu'une maison ne possède *qu'un seul* domovoï; en revanche, en maints gouvernements on pense que le domovoï a femme et enfants[6]; tel n'est pas le cas dans la partie du gouvernement de Toula étudiée par M. Kolčin[7]; là le domovoï n'a pas de famille; mais certains êtres soumis à ses ordres vivent dans diverses parties des communs, dans les greniers, les granges, etc. Peut-être ces domovoï-subordonnés répondent-ils à ces *maliutki-mary* dont parle Afa-

1) *Živaja Starina*, 1898, p. 69.
2) *Ibidem*, 1890, I, p. 117.
3) Afanasiev, *loc. cit.*, I, p. 728.
4) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 345.
5) *Ibidem*, II, p. 78.
6) *Ibidem*, II, p. 81.
7) *Loc. cit.*, p. 29.

nasiev et qui sont à la fois des esprits méchants et des esprits des morts[1].

Il arrive souvent que les divers domovoï d'une maison se battent, ce qui nuit infiniment au bon ordre des affaires domestiques[2]; ou bien des domovoï étrangers essaient de pénétrer de vive force dans la maison, soit pour s'y établir, soit afin de tout briser et abîmer; ces luttes sont fréquentes entre les domovoï de maisons appartenant à divers membres d'une même famille. Enfin toute maison abandonnée pour quelque cause que ce soit est aussitôt prise d'assaut par un domovoï ou par plusieurs qui se battent afin de s'emparer de ce gîte délaissé[3]. Or, dans tous ces cas on ne conçoit pas très bien que ces domovoï nombreux et ennemis soient uniquement des âmes ancestrales; pourquoi en effet des dieux-ancêtres se battraient-ils, tâcheraient-ils de se nuire réciproquement et même seraient-ils des sortes de va-nu-pieds sans abri?

A cette question et aux autres déjà posées on ne peut répondre qu'en admettant la complexité de nature du domovoï.

Actuellement, à mon avis, le mot de domovoï sert à désigner des êtres de nature humaine et non-humaine, d'origine et de qualités diverses.

Une première classe de domovoï serait celle qui a pour domicile le foyer; c'était peut-être aussi, à l'origine, une sorte de divinité du feu, le feu étant considéré comme le réceptacle visible de l'âme du clan; on trouve encore par-ci, par-là des vestiges de l'une ou l'autre des qualités de ces domovoï, et c'est principalement à eux que se sont intéressés Afanasiev, M. Léger et d'autres. Les domovoï de famille et les domovoï des dépendances immobilières (séchoir, chambre de bains, etc.) seraient une déformation de ces esprits protecteurs du clan.

1) Cf. Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 81 et surtout 100 sqq. Les relations entre les domovoï et les mares sont encore à étudier de près.

2) Kolcin, *loc. cit.*, p. 29.

3) Afanasiev, *loc. cit.*, pp. 68-69.

D'autres puissances surnaturelles inférieures seraient simplement des esprits des morts, sans gîte ni parents précis ; ce sont des esprits anonymes, toujours nuisibles à moins qu'on ne réussisse à les rendre inoffensifs au moyen de rites magiques de coercition et de propitiation. A l'origine indépendants des vrais domovoï, ils leur auraient été ensuite identifiés, grâce surtout à l'influence chétienne qui mettait toutes les divinités antérieures sur le même plan en les dénommant « impures » et « diaboliques ».

Enfin on a encore confondu avec les domovoï, jusqu'à les leur assimiler, des puissances d'origine différente. Les anciens esprits protecteurs des récoltes, des bestiaux, des chevaux, des animaux domestiques de tout ordre se sont vus domestiquer à leur tour et nommer domovoï. Les domovoï des étables, ceux des écuries et du poulailler, ceux des greniers à grains et des hangars à foin, possédaient anciennement leur vie propre et recevaient des hommages spéciaux dont quelques restes survivent encore par endroits.

Mais la classe la plus intéressante est celle des domovoï-animaux, eux aussi à l'origine protecteurs du clan, souvent incarnation d'une multitude d'âmes. Actuellement les souvenirs de l'ancienne forme animale de ces esprits protecteurs sont déjà fortement effacés. Tout au plus sait-on que ce genre de domovoï ne se montrent jamais sous forme humaine, ou bien qu'ils sont couverts de longs poils, ou qu'ils ressemblent à un ours ; il faut noter avec soin qu'on ne dit point de ces domovoï qu'ils ont le pouvoir de se métamorphoser à volonté en toutes sortes de bêtes : ce sont bien exactement des bêtes à allures et à intelligence et, de plus, à âme humaines. De leur ancienne forme animale ils ont gardé cette prédilection bizarre pour telle ou telle couleur de poils chez les animaux confiés à leurs soins, et où je crois pouvoir reconnaître l'ultime déformation de leur propre animalité. Chaque domovoï, de cette classe bien entendu, a sa couleur de poil préférée : l'un aime le blanc ou le gris, l'autre le noir, etc. Nombreuses sont les histoires de paysans dont la fortune périclita pour avoir

amené à la maison des chevaux, des bestiaux, des poules, des chats d'une couleur odieuse au domovoï. On connaît heureusement des moyens pour déterminer la couleur que préfère chaque domovoï [1].

Une dernière particularité des domovoï d'origine animale est qu'ils muent à certaines époques de l'année ; à ce moment ils se mettent en colère, s'attaquent à tout et à tous : récoltes, hommes, bêtes, ils n'épargnent rien, même pas leurs animaux favoris [2]. C'est surtout le 30 mars que certains de ces domovoï sont terribles : dès que le coq a chanté, ils se mettent en furie, ne reconnaissent aucun des habitants de la maison, battent les chevaux, mordent les chiens, repoussent les vaches de leur crèche, brisent la vaisselle, etc., tout cela parce que, disent les paysans : « en été il perd sa vieille peau » (*škura*), ou bien parce que « la folie le prend », ou bien parce que « ils ont envie de se marier avec des sorcières » [3].

Ajoutons, pour terminer, que parmi les pratiques magiques destinées à apaiser le domovoï irrité, celles qui consistent à suspendre des cadavres ou des membres animaux sont réputées comme très puissantes. Ces animaux sont l'ours, la chèvre, le faucon, la pie, etc. [4].

Je crois que l'origine animale de toute une classe de domovoï ne saurait maintenant être mise en doute. Mais une question se pose : ces domovoï sont-ils les descendants éloignés, presque méconnaissables, d'anciens totems? Actuellement il est impossible de répondre par l'affirmative ; il serait d'ailleurs également prématuré de nier. La question est à étudier à l'aide de documents nombreux et précis. A qui voudrait entreprendre ce travail intéressant, on ne saurait

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, pp. 96-97.

2) *Ibidem*, II, 97-103.

3) *Ibidem*, II, p. 104. On ne peut se contenter de l'explication naturiste (solaire) d'Afanasiev ni assimiler les domovoï aux vodianoï (esprits des eaux) qui font déborder les rivières lors de la fonte des neiges.

4) Afanasiev, *loc. cit.*, II, pp. 108-110 et *passim*.

trop recommander de localiser exactement les faits et, si possible, de dresser des cartes donnant l'aire de chaque croyance considérée isolément. Il faut avant tout se garder de généraliser trop vite afin que le risque soit moins grand de confondre les biens des Slaves avec ceux des Germains et surtout avec ceux des Finno-Ougriens, antiques occupants du sol russe.

A. VAN GENNEP.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Edvard Lehmann (Dr). — **Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro.** 2 volumes : I, 169 et xi p.; II, 268 p., 1899-1902. — Köbenhavn, Det Schubotheske forlag.

M. E. Lehman, docent de l'histoire des religions à l'Université de Copenhague, est de ceux qui se sont entièrement dévonés à la science à laquelle est consacrée cette Revue, et qui ont pu, depuis l'achèvement de leurs études générales, se préparer d'une façon libre et méthodique à cette grande tâche. Cette préparation, M. Lehmann l'a acquise par de longues années de labeur à Copenhague, à différentes universités allemandes, en Hollande et pendant des voyages d'études à Lund (cet ouvrage est dédié à M. P. Eklund, professeur de théologie et doyen de la cathédrale à Lund, Suède), à Paris, en Italie. La seconde édition du Manuel de P. D. Chantepie de la Saussaye (1897) porte le nom de M. Lehmann comme auteur des parties du manuel qui concernent les religions de l'Inde et de l'Iran, et comme collaborateur du principal auteur pour la religion grecque. Depuis quelques années M. Lehmann écrit les bulletins annuels des études des religions non bibliques dans le *Theologischer Jahresbericht*, et l'on sait que c'est là un domaine dans lequel le nombre des publications augmente considérablement chaque année. Parmi les autres contributions, moins généralement connues, de M. Lehmann à l'histoire et à l'étude comparative des religions, je me borne à citer sa thèse de 1896 sur les rapports entre la religion et la civilisation selon l'Avesta, publiée en danois et en hollandais, ses monographies sur *Hedensk* monothéisme, une contribution à l'histoire de l'idée de la divinité (1897), et sur *Guder og Helte* (« Dieux et Héros »), en 1898, enfin, une étude des plus ingénieuses sur l'origine de *Fandens oldemor* (« la grand'mère du diable »), parue en 1902.

Comme son nouvel ouvrage, le plus important de tous, a paru en partie en 1899, la critique a déjà eu l'occasion de faire connaître les mérites du premier volume de ce travail. Parmi les critiques compétents qui ont porté un jugement des plus favorables sur la première moitié de l'ouvrage, je cite le sanscritiste de Copenhague S. Sorensen (décédé dernièrement) et le vénérable doyen des iranologues, encore en pleine activité scientifique, Ferdinand Justi, de Marburg, dans l'*Archiv für Religionswissenchaft*, 1900, p. 194-207.

Une des parties les plus originales du second volume a paru dans la même revue en 1902, p. 202-218, sous le titre : *Zur Charakteristik des jüngeren Avesta*. Mais l'ouvrage entier n'existe jusqu'ici qu'en danois.

L'ouvrage de M. Lehmann fournit plus que ne le laisserait soupçonner le simple nom de Zarathuštra, qui est le titre principal du livre. La légende de l'ancien prophète d'Iran, dont M. Jackson a ramassé tous les éléments dans un ouvrage que j'ai eu l'occasion d'analyser ici même (t. XL, p. 427 s.), n'occupe qu'une vingtaine de pages. Il s'agit en effet d'une histoire succincte de la religion dans l'Iran jusqu'à l'avènement des Arabes. L'auteur se fait connaître par son attitude vis-à-vis des grands problèmes relatifs à l'origine du Mazdéisme, comme un disciple de Justi et de Geldner, mais il contribue maintes fois, de façon très utile et vraiment originale, à la compréhension des textes et des faits. Déjà la remarquable clarté dont il fait montre dans sa manière d'exposer les problèmes, et le bon sens historique avec lequel il apprécie leur portée aident souvent à les éclairer d'un jour nouveau.

La première partie de l'ouvrage de M. Lehmann traite de ce qu'il appelle « le paganisme iranien », et des traces qui en subsistent dans le mazdéisme zoroastrien des cultes et les conceptions prégâthiques. Dans le culte des *Fravašis* il soupçonne, avec raison selon moi, non seulement l'ancienne puissance des âmes des morts, mais aussi des esprits de la nature. Il suppose même que les Fravašis ont absorbé nombre de « divinités spéciales », *Sondergötter*, du genre étudié par Usener dans « Götternamen ».

Il me semble suivre une direction plus sûre en rangeant parmi les anciens « Sondergötter » plus ou moins effacés de l'Iran *Geuš urvan*, *Gošurun*, « l'âme du bœuf », et *Geuš taša*, « le créateur du bœuf », de l'Avesta. Le parallèle, établi par M. Tiele, avec Marduk et Tiâmat du mythe babylonien, n'est guère concluant, étant donné le caractère foncièrement différent de ces deux êtres, l'un Tiâmat, ennemi des dieux, l'autre, le bœuf primordial du Mazdéisme, prototype sacré du bétail qui constituait le trésor le plus apprécié et le plus religieusement traité

par les sectateurs de Zarathuštra. M. Lehmann a sans doute raison de voir dans « le créateur du bœuf » un ancien dieu nomade, qui n'a donné lieu que secondairement à la conception cosmogonique du bœuf créé et tué pour la création du monde. Cette survivance du Geuš taša n'est pas le seul reste d'un ancien culte d'animaux en Iran.

Yima-Yama est pour M. Lehmann un ancien dieu chtonien, dieu de la fertilité et des morts. Selon la légende indienne il reçoit (originairement) les morts dans un endroit souterrain. Selon la conception iranienne, que Roth considère comme la plus ancienne, la demeure de Yama se trouverait sur la terre, un « jardin des âmes », comme nous en connaissons dans d'autres mythologies.

A cela je ferai remarquer : 1° que le Var de Yima semble être souterrain déjà selon notre source la plus ancienne, Vendidâd, II. Le défaut principal de ce séjour, où Yima réunit des hommes, des animaux et des semences, tandis que les hivers menacent d'anéantir toute vie, consiste dans ceci que l'on n'y verra pas les étoiles, la lune et le soleil — si l'on traduit selon la tradition pehlvie ; 2° en tout cas il n'y a dans toute la littérature avestique ou protavestique aucune hésitation possible quant aux « hommes de Yima » : ce ne sont nulle part des morts, ce sont des vivants préservés de la calamité attendue pour peupler la nouvelle terre, tout comme les deux êtres humains qui se cachent dans le bocage de Mimer devant le grand hiver de la narration norroise. Il me semble inutile de recourir ici à un ancien royaume des morts ; mais le Yama indien ? Il se peut bien que le premier homme, Yama-Yima, qui a trouvé, aux Indes, le chemin conduisant au royaume des morts, ait été absorbé, en Iran, au commencement, par le mythe de la destruction du monde. Même sans un tel mythe, l'ancienne conception populaire grecque, reproduite par exemple par Hésiode, distingue le séjour au pays des morts de l'existence de ceux qui ont quitté la terre sans mourir. — Quant aux divinités chtoniennes, Armaiti en est une, et M. Lehmann estime que c'est l'archange des Gâthas qui porte ce nom féminin par « humilité », mais il fait dériver cette signification de l'ancienne divinité populaire de la terre.

M. Lehmann étudie ensuite la conception de la nature des plantes chez les Perses et dans l'Avesta, la géographie dans la mythologie iranienne, les anciennes divinités de l'eau et de la pluie, enfin les luttes mythiques, les chevaux jumeaux des mythologies aryennes, les Dioscures, les Açvins, sont devenus, dans le mythe iranien, le cheval blanc et le cheval noir, Tištrya et le démon Apaoša, — qui *luttent* l'un contre l'autre près du

lac Vourukaša, Yašt 8, — la sainteté du *feu* — soit comme *Atar*, gardé dans la théologie avestique avec son caractère originaire aryen comme moyen purificateur et préservateur contre les esprits et les démons, cpr. *atharvan* du Véda, mais devenu plus tard, aux Indes, le feu consommateur du sacrifice, soit comme *hvareno*, d'abord le feu sacré d'un ancien centre du culte du feu dans Atropatene (Adarbaijan) près le lac Cekast (Urumia), où l'on avait les phénomènes extraordinaires des flammes de naphte, ensuite « la gloire », « la majesté », signe de la royauté — les Ahuras et les Daêvas, le Haoma-Soma, les héros de Yasna 9 et Yašt 19, et enfin la disposition religieuse particulière aux Iraniens. Ce premier volume débute par un exposé des plus vivants de l'historiographie de la religion avestique.

Le second livre traite de cette religion elle-même. M. Lehmann y distingue trois périodes : l'époque prophétique des Gâthas, antérieure à l'avènement de Darius au trône de Perse en 522, l'époque classique sous les Achéménides, lorsque les parties non-gâthiques du Yasna, les Yašts, peut-être même le noyau du Vendîdâd, auraient vu le jour, et enfin la renaissance sous les Sassanides. Je dois confesser que les arguments bien connus invoqués par l'auteur en faveur de la thèse de la religion zoroastrienne des Achéménides, ne m'ont pas convaincu. La question reste pour moi indécise. Par exemple le nom Phraortes = *Fravarcta*, « le confesseur », grand-roi de la Médie, mort en 625, peut-il réellement présenter quelque rapport avec la nouvelle religion de Zarathuštra ? Le prophète aurait vécu, d'après la tradition, dans la seconde moitié du VIIe siècle avant J.-C. Est-il probable que la nouvelle religion, dont l'horizon ne s'étend jamais dans les Gâthas au delà des domaines des petits princes rivaux, ait déjà donné son nom au grand roi médique Phraortes (et à son fils Kyaxares) dans la première moitié du même siècle ? Il est vrai que la chronologie traditionnelle n'a rien de certain ; mais il me semble cependant qu'une conclusion opposée peut tout aussi bien se justifier : je veux dire que des termes comme *fravareta*, même *Ahura mazda* dans les inscriptions achéménides, se rencontrent même avant l'œuvre de Zarathuštra.

Près de la moitié du second volume est consacrée aux Gâthas, « à la doctrine de Zarathuštra » p. 23-126; cette doctrine comprend « le monothéisme, Ahura Mazda, Spenta Mainyu — le saint esprit, la puissance discernante dans la divinité elle-même, le *judicium* divin qui se révèle dans l'ordalie par le feu, devenue un jugement suprême par « feu et esprit » (Yasna 31, 3, p. 42) — les Ameša

Spentas, le dualisme, les mœurs et les lois, le culte et l'eschatologie ».

Lehmann voit dans le θεὸς εὐνομίας de Plutarque, comme d'habitude, le Khšathra vairya. On est cependant tenté d'associer, avec M. Tiele, cette εὐνομία à la vanuhi daêna de l'énumération Yasna 37, 5. — Mano, dans Vohu Mano, serait-il le Manu indien? M. Lehmann fait remarquer qu'ils sont tous les deux les grands législateurs et révélateurs de l'humanité. Dans le bœuf de Mano, le bétail, objet de la sollicitude de Vohu Mano déjà dans les Gâthas, il reconnait le Minotauros grec, sans toutefois perdre de vue qu'il ne s'agit ici que de suppositions. — Khšathra vairya, le règne désiré, ne me semble guère avoir une tournure aussi fortement eschatologique que celle que lui attribue M. L. dans les Gâthas. Je crois que son caractère est plus théocratique qu'exclusivement eschatologique. Je ne saurais non plus penser que les vaches, les chevaux et les chameaux mentionnés Yasna 46, 19 et 44, 13, dussent participer à l'existence *après* le jugement dernier. D'ailleurs l'eschatologie gâthique est exposée d'après Yasna 33, par M. Lehmann, avec quelque réserve, dans les lignes suivantes, p. 123 : « Le sujet qui va être jugé dans la dernière épreuve (l'épreuve par le feu) consiste en un corps aussi bien qu'en une âme. Urvan est la désignation physique, daêna la désignation morale de l'âme qui subsiste après la mort. L'Urvan, l'âme revient de l'état temporaire intermédiaire où elle a subi son sort, et elle est réunie au corps qui a reposé jusque-là sur la terre. *Tevišis* et *Mayûti*, la force et la vitalité (l'énergie vitale) Ys. 33, 12, sont les conditions physiques de cette résurrection et de cette réunion de l'âme avec le corps. En effet, c'est Armaiti, le génie de la terre, qui accorde ces forces vivifiantes. Les qualités de force et de puissance attribuées à l'homme sauvé sont conférées aussi à son corps, et Haurvatât et Ameretât, qui représentent la plénitude de la restitution et de l'immortalité, fonctionneront à ce moment ». Le remarquable passage Yasna 8-12 parlerait donc du grand jour du jugement suprême et de la résurrection. Le duel au verset 9 désignerait « le feu et l'esprit » dans la grande ordalie décisive, non pas Amevatât et Haurvatât qui viennent d'être nommées dans le verset précédent. Utayûti et Tevišî auraient un rapport particulier avec la résurrection, etc. M. Lehmann croit pouvoir considérer le Savšyant comme un personnage eschatologique bien défini déjà dans les Gâthas. Il émet l'hypothèse que ce Savšyant désignerait Zarathuštra lui-même ressuscité. Il importe, on le voit, de mettre en ces questions pas mal de points d'interrogation. Mais on se sent très reconnaissant à l'auteur de son exégèse énergique et hardie et de la ténacité

courageuse avec laquelle il pénètre dans chaque détail de ces phrases embrouillées et lourdement savantes des Gâthas. M. Lehmann, pas plus que M. Tiele dans sa *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, n'a accepté ma thèse de l'embrasement du monde connu déjà par les Gâthas. Ils n'y voient qu'une simple ordalie par le feu. Je ne vois pas de raison de refuser aux auteurs des Gâthas la connaissance du métal fondu sur la terre enseigné par la théologie postérieure. Il est difficile de rien prouver dans un sens ni dans l'autre. Il s'agit de savoir si le mythe de l'embrasement futur du monde était une croyance populaire indigène chez les peuples aryens, ou bien, si cette conception fut introduite plus tard dans les eschatologies iranienne et norroise.

C'est dans l'analyse de la théologie raide et sèche des Gâthas que l'auteur montre combien il sait donner de vie et de couleur aux choses les plus arides. Personne n'a su faire revivre comme lui les tendances et les luttes dont les Gâthas sont le récit tronqué, parfois presque méconnaissable, lorsque l'Ahura local d'un clan ou d'une famille iranienne (en Médie, pense M. Lehmann avec la plupart des iranologues modernes) fut érigé par le zèle prophétique et social d'un Zarathuštra en divinité suprême et seule souveraine, opposée aux dieux populaires, aux daêvas des tribus avoisinantes, non seulement entourée, selon le mode du paganisme, d'une quantité de tabous et de règles négatives, mais associée à un idéal positif, l'idéal du paysan bon et travailleur, bon pour le bétail, travailleur dans ses champs.

Il faut de réelles qualités d'imagination pour rendre ce tableau vivant. M. Lehmann nous en prévient; mais il distingue nettement ce qu'il propose comme possible ou même probable, des résultats absolus de ses recherches. — Dans les Yašts 14 et 17, le paysan des Gâthas est devenu chevalier. Cette piété chevaleresque représente la daêna, l'âme, l'hypostase de la piété, après la mort, comme une jeune fille, resplendissante de beauté et de famille noble, Yašt 22; même les Amešа Spentas revêtent une certaine forme plastique, Yašt 19. Les mythes et les saga's reviennent en honneur, même les dieux naturistes repoussés par les Gâthas, avant tout Mithra, le dieu chevaleresque par excellence. La science babylonienne devient à la mode. Nous la reconnaissons dans les sept parties du monde, dans les sept êtres suprêmes, dans la théologie sidérale et dans la chronologie du monde (?).

Je relève dans l'exposé du parsisme postérieur, à côté de l'introduction sur le changement de l'idéal agreste des cultivateurs des Gâthas en l'idéal chevaleresque des preux des Yašts, l'appréciation des pres-

criptions sur la pureté, enfin la caractéristique de la morale avestique, comme des chefs-d'œuvre de jugement juste et fin et d'excellente exposition.

On ne peut pas lire cet ouvrage, si attrayant par la forme et si solide par le fond, sans exprimer le vœu qu'il soit rendu accessible à un groupe de lecteurs plus vaste par une traduction dans une autre langue.

NATHAN SÖDERBLOM.

E. KAUTZSCH. — **Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments**, sechs Vorträge. — Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1902; in-8°, 109 pages.

On sait que nous sommes redevables à l'auteur de ce volume d'une traduction des livres de l'Ancien Testament, qui a été accueillie avec une faveur méritée; c'est peut-être actuellement la seule version de la Bible en une langue moderne qui permette de se passer en quelque mesure de l'original, c'est-à-dire qu'on puisse en dehors de l'hébreu consulter avec le légitime espoir de pénétrer dans l'esprit de ces textes, venus au jour dans des conditions si distantes et si différentes de celles où nous nous trouvons nous-mêmes; j'ai donc donné au nouvel écrit de l'éminent exégète toute l'attention que méritaient et sa personne et le sujet traité.

M. Kautzsch débute par des considérations sur la poésie hébraïque et ses différents genres qui réunissent avec précision les résultats généraux de la philologie et de la littérature proprement dite. Après quelques indications sur d'anciennes collections de pièces poétiques auxquelles il est fait renvoi en un petit nombre de passages des écrits bibliques, il aborde le livre des *Psaumes* et nous constatons avec satisfaction qu'il a sacrifié sans hésitation les vues traditionnelles qui associent le nom de David et son temps à ces compositions, dont les allures et la doctrine reflètent si visiblement les sentiments du judaïsme des temps de la restauration. Sous ce rapport nous n'aurions que des éloges à lui adresser, s'il n'avait cru devoir s'excuser en quelque mesure de sa hardiesse grande en glissant à cette place un panégyrique de Luther, tout au plus supportable dans le discours, mais qui devait être écarté du moment où, en livrant ces conférences à l'impression, on les destinait à un public plus étendu. « Quels trésors recèle le Psautier, dit M. Kautzsch, per-

sonne ne l'a reconnu à la fois plus profondément et plus clairement que le Dr Martin Luther. Il a travaillé à la traduction des Psaumes avec une prédilection qui nous autorise à y voir le joyau le plus précieux de l'ensemble de sa traduction des livres saints. Et cet éloge ne doit pas souffrir de réserves, en tant que certaines erreurs de sens étaient inévitables pour l'époque. En effet, si aujourd'hui en maint endroit nous pouvons rendre le texte original avec plus d'exactitude, la version de Luther reste supérieure parce qu'elle a su mieux reproduire l'inspiration du livre. Nos traductions de certains psaumes, le 23e, le 90e, le 103e sont plus correctes, mais elles ne possèdent point la vertu édifiante qui se dégage de la version de Luther. Il est remarquable combien souvent Luther avec sa traduction libre, peut être même positivement erronée, a cependant rencontré et rendu le sens profond de la parole biblique plus que ne le pourrait la traduction la plus correcte. » Voilà, en vérité, d'étranges déclarations et qui seraient faites pour surprendre singulièrement sous la plume de n'importe quel exégète. Combien plus quand on lit ce stupéfiant éloge des contre-sens ou faux sens de Luther sous la signature du plus distingué et consciencieux des traducteurs modernes de la Bible? De pareilles concessions aux préjugés du public nous ont désagréablement impressionné, et nous en dirions autant de quelques passages où le conférencier tient le langage du théologien. pour ne pas dire du pasteur : «...L'Ancien Testament, c'est-à-dire l'époque de la *Préparation*. — Il n'est pas possible qu'on ne s'aperçoive même dans le Psautier de certaines insuffisances religieuses qui tiennent à ce qu'on est encore dans les temps de la Préparation. » La comparaison entre le point de vue religieux des livres de l'Ancien Testament et celui de l'Évangile, était en dehors de la tâche de l'écrivain et nous ne voyons point en quoi elle peut servir l'intelligence des écrits hébreux. Un peu plus loin, à propos du livre de *Job*, M. Kautzsch dira : « Comment concilier les souffrances de l'homme véritablement pieux avec la justice divine? » Et il se répondra à lui-même : « C'était une énigme insoluble pour l'homme livré à ses seules lumières... Pour nous, chrétiens, la difficulté est résolue par la croyance en la vie future. »

Ces réserves ne nous empêcheront pas de signaler à nos lecteurs l'ouvrage ci-dessus comme une étude solide, instructive, judicieuse, propre à mettre dans leur vraie lumière plusieurs des livres les plus connus de la Bible.

A la suite des *Psaumes*, l'écrivain a traité des *Lamentations* dites de Jérémie, du *Cantique*, qu'il a ingénieusement rapproché des chants

nuptiaux en usage dans la Syrie contemporaine, de *Job* où il se refuse à reconnaître un livre populaire ancien, antérieur au poème proprement dit, des *Proverbes*.

En somme, si l'auteur n'a pas su toujours prendre et garder le ton du littérateur, si le théologien et le croyant percent en plusieurs places, l'œuvre n'en est pas moins écrite dans un réel esprit de liberté. En Allemagne comme en Angleterre les matières de l'histoire religieuse sont désormais abordées avec une indépendance croissante, prélude de l'émancipation définitive.

MAURICE VERNES.

D. FRIEDRICH GIESEBRECHT. — **Der Knecht Jahves des Deuterojesaia**. — Königsberg, Thomas et Oppermann, 1902, grand in-8, p. 208. Prix : m. 5,60 ou frs. 7.

Cette savante étude est consacrée aux morceaux caractéristiques du Second Esaïe où le serviteur de Jahvé se présente sous un jour tout particulier : XLII, 1-4 ; XLIX, 1-6 ; L, 4-9 ; LII, 13-LIII, 12. De tout temps, ces morceaux ont causé de grandes difficultés à l'exégèse. Nous faisons abstraction de l'opinion traditionnelle, qui a voulu trouver ici des prédictions messianiques se rapportant directement à Jésus-Christ. Mais même l'interprétation historique de l'école moderne s'est heurtée à des difficultés fort embarrassantes. D'un côté, en effet, le Second Esaïe donne le titre de serviteur de Jahvé au peuple d'Israël aveugle, pécheur et coupable. Ailleurs, au contraire, surtout dans les morceaux mentionnés, le serviteur de Jahvé est une figure idéale, chargée d'une haute mission.

Tant qu'on croyait à l'unité d'Esaïe XL-LXVI, on cherchait à concilier ce double point de vue en pensant que le prophète envisage tour à tour Israël dans sa réalité concrète et sous un jour idéal. Ou bien on admettait qu'il distingue du gros de la nation l'élite fidèle, le parti prophétique. Dans la suite, on reconnut au contraire que le Second Esaïe est loin de provenir d'une seule et même main. On en distingua même un Trito-Esaïe. On arriva également à la conviction que les quatre morceaux spécialement en question ne sont pas une partie intégrante de cet ouvrage, soit que l'auteur les ait empruntés ailleurs, soit qu'un rédacteur postérieur les ait intercalés.

C'était là un premier pas pour se rapprocher de la vérité. Mais on fut

loin de saisir celle-ci du premier coup. Nos morceaux renferment des traits qui tendent à faire du serviteur de Jahvé une personnalité collective, d'autres semblent avoir un caractère individualiste. Dans ceux-ci, la théologie traditionnelle a trouvé son principal point d'appui pour son interprétation messianique, et l'école critique a cru y reconnaître successivement le prophète Jérémie, le roi Joïakin, Zorobabel ou quelque docteur juif inconnu. Comment concilier cette interprétation individualiste avec les traits de collectivité? Une autre question controversée a été celle de savoir si le serviteur de Jahvé doit exclusivement remplir sa mission auprès des païens ou également auprès d'Israël. Beaucoup d'exégètes se sont prononcés en faveur de cette dernière opinion, contredite par d'autres.

Nous pensons que M. Giesebrecht, par son travail si substantiel, contribuera, dans une large mesure, à dissiper ces divergences de vues. Déjà en 1890, où il publia une autre étude fort bien faite sur certains morceaux du livre d'Esaïe, il avait consacré une quarantaine de pages à Es., LII, 13-LIII, 12 et démontré que, dans ce morceau, le serviteur de Jahvé est Israël, qui expie les fautes des nations païennes, par ses souffrances endurées pendant l'exil. Cette étude n'ayant pas été suffisamment appréciée et prise en considération, l'auteur a cru devoir la reprendre et la compléter, en étudiant aussi les trois autres morceaux qui font avec celui-là un seul tout. Il démontre, avec évidence, que tous ces morceaux s'expliquent le mieux quand on identifie le serviteur de Jahvé avec Israël, envisagé ici comme le dépositaire de la connaissance du seul vrai Dieu et chargé de faire participer le monde entier à ce grand privilège. Il critique quelquefois vivement ses contradicteurs, surtout Duhm et Sellin; et nous pensons qu'il a le droit de défendre énergiquement sa cause, parce qu'il a sûrement la vérité pour lui et que tant d'autres études qui ont paru depuis une dizaine d'années sur ce sujet auraient moins fait fausse route, si l'on avait prêté plus d'attention à l'article précédent de notre savant.

L'auteur après avoir consacré la première partie de son travail à l'étude de ces morceaux considérés en eux-mêmes, étudie, dans la seconde partie, le rapport entre ces morceaux et le corps du livre dont ils font partie. Il expose et discute en détail les diverses opinions qui ont été émises à ce sujet, dans ces derniers temps. Il considère d'abord le rapport général de nos morceaux avec le livre du Second Esaïe, qui embrasse, d'après lui, chap. XL-LV. Puis il examine de près le rapport qui existe entre chaque morceau séparément et son contexte. Toutes ces études

minutieuses l'amènent à la conclusion que ces morceaux, tout en ayant été composés indépendamment de notre livre, y ont été soigneusement incorporés et que les autres parties du livre y ont égard, au lieu de leur être étrangères, comme on l'a souvent prétendu de nos jours.

M. Giesebrecht fait en outre ressortir la grande ressemblance de style et les nombreuses analogies de pensée qui existent entre nos morceaux et le reste du livre. Il arrive, par suite, à la conclusion finale que l'auteur de celui-ci ou le Second Esaïe est aussi celui des quatre morceaux en question et qui se détachent si facilement du reste, mais qu'il a d'abord composé ceux-ci et s'en est ensuite servi pour la composition de son grand ouvrage.

Nous n'oserions affirmer que tous les détails, souvent fort minutieux, du travail de M. Giesebrecht soient à l'abri de toute critique ; car i s'agit en partie de questions extrêmement épineuses et difficiles à résoudre. Mais nous n'hésitons pas à déclarer que ce travail est supérieur à tout ce qui a été produit depuis longtemps sur la matière. Il ne sera donc plus permis à ceux qui s'occupent de notre sujet d'ignorer ces pages magistrales ou de passer légèrement là-dessus. Notre savant est allé au fond des choses. Il a envisagé le problème sous toutes ses faces. Beaucoup pourront sans doute apprendre de lui, comme nous l'avons fait nous-même.

C. Piepenbring.

Israel Lévi. — **L'Ecclésiastique** ou **La Sagesse de Jésus Fils de Sira** (Deuxième Partie). — Paris, Ernest Leroux, 1901, grand in-8, lxx et 243 p.

En 1898, M. Lévi publia la première partie de cet ouvrage, le texte hébreu du livre biblique sus-mentionné, chap. xxxix, 15 à xlix, 11, avec une traduction française, un commentaire et une savante introduction, où nous trouvons l'historique de la découverte de ce morceau, sa description et sa caractéristique, ainsi que d'autres considérations se rapportant au sujet. D'un bout à l'autre de son travail, l'auteur partait de la supposition, d'abord généralement admise par le monde savant, qu'il avait devant lui et présentait au public le texte original du livre de Ben Sira, altéré, il est vrai, en bien des endroits, mais néanmoins assez bien conservé pour permettre de corriger, sous beaucoup de rapports, la version grecque des Septante et la version syriaque de la Peschito. Il

faisait en outre valoir une série d'arguments pour corroborer cette manière de voir.

Mais bientôt des doutes furent émis, de différents côtés, à ce sujet. M. Lévi fut lui-même gagné par le doute, qu'il exposa avec une grande loyauté. Puis il se mit de nouveau à douter, dans quelque mesure, de son doute. Toutes ces fluctuations, il nous les fait connaître franchement, dans l'introduction à son nouveau travail, annoncé plus haut et renfermant le texte hébreu, avec traduction et commentaire, des fragments suivants de l'Ecclésiastique : III, 6 à XVI, 26 ; extraits de XVIII, XIX, XXV et XXVI ; XXXI, 11 à XXXIII, 3 ; XXXV, 19 à XXXVIII, 27 ; XLIX, 11 à fin.

Dans l'introduction, M. Lévi nous fournit de nouveau une description et une caractéristique de ces divers fragments. Il expose ensuite les raisons qu'on peut faire valoir contre l'originalité de nos textes et qui tendent à prouver que ceux-ci sont plutôt une retraduction de la version syriaque de la Peschito. Soutenir pourtant cette thèse dans un sens absolu, c'est aller trop loin. Il faut au contraire reconnaître que le premier de nos fragments ou A et le fragment B, c'est-à-dire la plus grande partie de ces textes hébreux, sont les restes d'un exemplaire de l'original, enrichi plus tard d'un cantique alphabétique à la fin, de doublets, ainsi que de corrections ou d'additions isolées, toutes interpolations ou modifications faites à l'aide de la version syriaque mentionnée. La pensée, momentanément admise par M. Lévi, que tout le contenu de ces importants fragments est l'œuvre d'un écrivain postérieur, consultant simultanément les Septante et la Peschito, doit donc être corrigée dans le sens indiqué.

Notre auteur ne perd-il pas toute autorité par ces tergiversations? Nous ne le pensons pas. Ces tergiversations ou variations s'expliquent par la complexité et les nombreuses difficultés du problème. Celui-ci présente réellement des faces très différentes et peut amener à des conclusions divergentes, suivant qu'on envisage de préférence tels traits qui plaident en faveur de l'originalité de nos fragments ou d'autres qui renferment des indices opposés. C'est parce que M. Lévi, en homme consciencieux, a tour à tour envisagé le problème sous ses diverses faces qu'il s'est successivement arrêté à des solutions différentes. Suivant nous, son double travail est une excellente orientation dans la matière, et peut fort bien servir de point de départ pour approfondir davantage le sujet. Mais nous croyons qu'il faut réellement le prendre seulement comme point de départ, ce qui est d'ailleurs le cas des autres études

nombreuses qui ont été faites sur cette question dans ces dernières années. Les critiques les plus compétents sont les premiers à avouer que bien des points restent encore fort obscurs dans cette question épineuse. Mais la critique biblique, qui a déjà su résoudre d'autres problèmes non moins ardus, jettera certainement plus de lumière sur celui-ci. Nous espérons que M. Lévi y contribuera. Et si, dans la suite, il change encore d'avis sur tel ou tel point et se corrige lui-même, nous l'en remercierons sincèrement, au lieu de critiquer ses variations.

Il ne faut pas perdre de vue que nos différents fragments ne proviennent pas d'un seul et même manuscrit, mais d'une série de manuscrits, de provenance et de dates différentes. Aussi faut-il étudier chacun séparément et ne point vouloir étendre à tous la solution qui convient seulement à l'un ou l'autre d'entre eux. Puis ces manuscrits ont passé entre les mains de certains glossateurs qui y ont fait leurs remarques. Tout cela et d'autres faits encore compliquent singulièrement notre problème. Mais le texte hébreu avec la traduction française, le commentaire consciencieux et les explications préliminaires si instructives, que M. Lévi nous fournit à ce sujet, contribueront pour leur part à éclairer la route qu'il s'agit de poursuivre à cet égard.

C. Piepenbring.

L. Paulot. — **Un pape français, Urbain II.** — Paris. V. Lecoffre. 1903. 1 vol. gr. 8° de xxxvi-563 pp.

Le livre de M. Paulot est de ces ouvrages où le dessein et l'esprit de l'auteur se manifestent formellement dès les premières pages, mais qui, par leur inflexible bonne foi, commandent le respect du lecteur; en toutes ses parties, l'intention apologétique y est évidente, mais c'est de loyale apologie qui se déclare elle-même et n'use pas de faux-fuyants, l'auteur estimant que « l'Église ne peut avoir de meilleure apologie que la vérité historique » (p. xiv).

Ceci constaté, hâtons-nous de dire que nombre de chapitres, dans l'œuvre de M. Paulot, renferment de très intéressants résultats de recherches menées selon les bonnes méthodes et d'un intérêt historique des plus réels. Sans doute le récit de l'enfance d'Odon de Lagery contient des hypothèses et des descriptions parasites, l'amitié de Bruno et

de son disciple Odon fournit prétextes à des développements plus sentimentaux qu'historiques, l'exposé de la vie matérielle et morale de Cluny a un caractère idéal singulièrement prononcé et l'utilisation des travaux de M. Sackur (dont on peut s'étonner de ne pas même trouver l'ouvrage célèbre mentionné à la bibliographie) eût peut-être ramené ce tableau à une couleur moins uniformément céleste ; la fondation du prieuré de Binson ne se rattache que par un faible lien à l'histoire de la jeunesse du futur Urbain II et ne saurait avoir que l'intérêt d'une très substantielle monographie d'archéologie locale. Mais les vrais débuts de la carrière d'Odon, à partir du moment où il est appelé auprès de Grégoire VII par l'intermédiaire d'Hugues, abbé de Cluny, sont traités par M. Paulot avec une précision que dépare à peine par endroit quelque pompe dans le récit. Les premières années du pontificat d'Urbain II, sa lutte contre l'empereur et l'antipape sont retracées de manière à en bien faire ressortir les différentes phases et c'est à peine si, çà et là, la narration critique laisse transparaître la tendance de l'auteur à idéaliser la politique habile et, somme toute, assez positive d'Urbain II vis-à-vis des Normands et de la comtesse Mathilde. Au sujet de cette dernière, l'on pourra être surpris de quelques identifications un peu hasardées de la grande-comtesse avec la Matelda de Dante et même la Clorinde du Tasse. — Mais de tout le livre de M. Paulot, c'est aux trois chapitres sur la discipline de l'Église et sur l'œuvre réformatrice accomplie ou plutôt terminée par Urbain II que vont nos préférences (ch. II du livre II. Lutte contre la simonie; ch. III. Urbain II et les réguliers; ch. IV. Urbain II et les églises particulières). Il arrive bien que l'auteur cède parfois avec trop de complaisance la parole aux contemporains; des lettres ou des documents conciliaires cités *in extenso* ralentissent le récit et gagneraient à être réduits aux citations essentielles, mais M. P. reprend ses droits d'historien pour traiter certains points de détail dont plusieurs d'un intérêt tout particulier : tel est un heureux résumé des recherches de MM. Duchesne et N. Valois sur le *cursus* des bulles pontificales, les brèves études sur les exemptions conférées par la chancellerie d'Urbain II, sur l'affaire du rachat des autels, sur l'intervention du pape dans les élections épiscopales (bien que l'œuvre du concile de Bénévent eût pu y être précisée davantage), sur la question du rétablissement de l'évêché d'Arras, etc.

Sur les origines de la Croisade, M. P. a profité des recherches de MM. Hagenmeyer, Sybel et Riant et a résumé quelques-uns des résultats fondamentaux désormais acquis grâce à ces savants. Mais les actes

et l'œuvre du Concile de Clermont sont exposés dans un esprit moins strictement critique : il est visible que M. P. a voulu grouper toute l'activité du Concile autour de l'idée de la Croisade que vient prêcher Urbain II. Les travaux des prélats, leurs décisions disciplinaires, tout s'efface devant cette « fin principale », tout se tait devant ce « coup de clairon » — et c'est ainsi que se trouvent mentionnés avec une singulière brièveté des faits aussi importants que la déposition de Richer de Sens et de Guillaume de Rouen, significatives au plus haut point pour l'histoire de la politique intransigeante et quelque peu brutale d'Urbain II à l'égard du haut clergé royaliste de France ; pareillement l'historique de la Trêve de Dieu, même dans la seconde moitié du XIe siècle, alors que la papauté prend la direction des institutions de paix créées par l'épiscopat des Gaules et de l'Empire, est à peine ébauché.

Lorsque M. P. arrive à la prédication de la Croisade et qu'il compose avec les différents discours attribués à Urbain II par les chroniqueurs une mosaïque d'ailleurs ingénieuse et de couleur attrayante, il en prévient le lecteur en ces termes : « Qu'on nous permette d'user de ce procédé, peut-être peu scientifique, mais qui nous procurera l'avantage : 1° d'avoir, dans son ensemble logique, le reflet de la pensée totale du Pape, ou du moins, si les chroniqueurs y ont mêlé de leurs appréciations subjectives, le reflet de la pensée des contemporains sur le but, l'opportunité, les moyens d'action de la croisade ; 2° d'éviter les redites, ce qui était absolument inévitable, en citant tous les discours, ou même simplement plusieurs, l'un après l'autre ». M. P. ne doit pas se dissimuler qu'on peut faire des réserves sur la valeur absolue de ce mode d'exposition des idées d'Urbain II.

Après son triomphe à Clermont, les dernières années d'Urbain II apparaissent comme d'un intérêt bien moindre. M. P. note avec une louable minutie les moindres étapes de son voyage en France et de son retour à Rome ; presque toutes d'ailleurs sont marquées par de nouveaux succès pour l'absolutisme pontifical. Le point culminant de cette dernière phase de la carrière d'Urbain II est peut-être le concile de Nîmes où le pape fait résolument l'apologie des réguliers, donnant ains une consécration publique à cette alliance entre la papauté et les ordres monastiques envers et contre le clergé séculier, maintes fois taxé d'indépendance au cours des récentes luttes de la papauté contre les pouvoirs temporels.

En appendice, l'ouvrage de M. Paulot comprend une série de notices érudites sur l'hagiographie d'Urbain II et sur diverses ques-

tions de diplomatique relatives à des actes de la chancellerie de ces pape.

P. ALPHANDÉRY.

H. DELACROIX. — **Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle.** — 287 p. Alcan, 1900.

Il est un peu tard pour parler de cette thèse[1]. Notre excuse sera, si l'on veut bien, que le sujet n'en étant pas d'une actualité spéciale, a le bonheur d'échapper aux caprices de la mode et reste tout aussi vivant aujourd'hui qu'il y a trois ans.

Dédié à MM. Brochard et Boutroux[2], le livre commence par un hommage aux travaux de Charles Schmidt et de son élève Jundt, de Preger et de Denifle; puis, après un tableau bibliographique des ouvrages cités (IX-XVI), il marque l'importance de la matière traitée, qui se rattache directement aux origines mêmes de la philosophie allemande[3], enfin justifie le titre de mysticisme spéculatif donné au système d'Eckart. En effet, ce dernier et ses disciples ne ressortissent pas simplement à l'histoire ecclésiastique : ils « ont interprété très librement le dogme; leurs idées philosophiques s'en accommodent comme d'un cadre traditionnel, mais leur prétention à le rendre intelligible, à tout expliquer par des idées, sans recourir à la révélation ou au mystère, suffit à les ranger parmi les philosophes (p. 5)... Il ne faut pas que le prétendu caractère religieux du mysticisme d'Eckart fasse illusion; l'âme sent sa dépendance absolue à l'égard de Dieu ; mais, en même temps, elle sent la dépendance absolue de Dieu à son égard : les deux courants s'annihilent :

1) Cette thèse a été soutenue le 23 février 1900.

2) Sa compétence n'a pas besoin d'être soulignée à ceux qui se rappellent son étude sur *Le philosophe allemand Jacob Boehme* (Alcan, 1888).

3) Qui ne cesse de maintenir « l'idée que le réel et l'intelligible, l'être et la pensée, ne diffèrent point par nature »; c'est « une des nombreuses formules » où l'idéalisme « proclame la réalité souveraine de l'Esprit » (p. 15). — « Comme Eckart et Tauler en face du rationalisme thomiste, Herder, Jacobi, Baader, cinq siècles plus tard se sont élevés contre Leibniz, Kant, Ficht, Hegel » (*R. de Métaph. et de Mor.*, mai 1900, p. 9 du Supplément). Au même endroit, M. Boutroux rappelle que Zeller voit poindre le génie allemand dans Eckart et que Feuerbach rattache Hegel à Eckart en définissant l'hégélianisme une mystique rationnelle.

la distinction de Dieu et du monde ayant disparu, il ne reste plus en l'âme comme en Dieu qu'un égal sentiment de plénitude infinie, qui n'a plus rien de commun avec la religion » (p. 17).

Eckart procède de la tradition néoplatonicienne, transmise par le Pseudo-Aréopagite et par Erigène. Ce dernier déjà a voilé en vain « par des formules orthodoxes la hardiesse » de ses théories; pour lui déjà, « les mystères de la religion disparaissent devant l'explication rationnelle. L'abîme qui séparait le créateur de la créature se comble; la Nature est le développement de Dieu; plus d'émanation incompréhensible, plus de rédemption »; plus de médiateur : « l'homme n'a qu'à prendre conscience de soi pour trouver Dieu; il porte en soi la raison suprême du monde et se connaît en elle »[1]. La conséquence la plus grave de ce panthéisme mystique, celle qui va mettre le comble à l'hérésie, c'est que, « s'il en est ainsi, l'Église perd ses privilèges et sa dignité » (p. 30). Il est vrai qu'« il y a deux religions, l'une pour l'ignorant, l'autre pour l'inspiré : la religion traditionnelle de l'observation et de la lettre, celle de l'indépendance et de la libre spiritualité » (p. 60). Mais si le peuple « laisse la foi et veut connaître, rien ne l'en peut empêcher; il suit la route frayée par le gnostique, apprend l'inanité des sacrements et des promesses chrétiennes. Le mal n'est pas, puisqu'il n'est que privation et non être », etc.

Le trait d'union[2] entre Erigène et Eckart est formé par Amaury de Chartres, et l'histoire des Amalriciens[3] sert d'introduction à celles des sectes rhénanes; car c'est chez eux « qu'il nous est donné de saisir sur le vif l'influence des idées d'Erigène et que nous apercevons le moment où sa philosophie se transforme en une religion populaire » (p. 32). Extirpés de France après le concile provincial de 1209, les Amalriciens se dispersèrent. Comme ils avaient surtout pris racine dans l'Est, ils se réfugièrent peut-être en partie dans les villes du Rhin et purent y donner naissance à la secte des Ortlibiens, qui semblent avoir professé à peu près les mêmes doctrines que les Frères du Nouvel Esprit ou du Libre Esprit. En effet, le manuscrit 331 de Mayence[4] désigne Ortlieb de

1) P. 29. Ne croirait-on pas entendre un précurseur de Nietzsche?

2) A notre point de vue, car le second ne semble pas avoir connu le premier.

3) Salomon Reinach dit : *Amauriens* dans sa traduction de l'*Histoire de l'Inquisition* de Lea, dont le t. III a été signalé par la *R. historique* de mars (p. 319), par la *R. univers.* de déc., p. 495 et par beaucoup d'autres périodiques.

4) Découvert par Haupt, *Z. f. Kirchengeschichte*, 1884-85. Cf. *R. historique*, mai 1886, p. 63.

Strasbourg comme le fondateur de la secte du Nouvel Esprit. Or, Hartmann (*Annal. Eremi*) raconte qu'en 1216[1] *in Alsatia et etiam in Turgovia haeresis nova et pudenda emersit adserentium carnium esum quocumque die, tum vero omnis veneris usum nullo piaculo contracto licitum et secundum naturam esse*. Cette idée de la liberté de la chair, dans les deux sens, semble, ajoute M. D., commune à la secte d'Amaury et à celle du Libre Esprit (p. 52, n. 1). Ce n'est que le contact des Vaudois qui aurait donné à la première « une certaine sévérité morale, parfaitement conciliable avec leurs principes, mais qui jusque-là semble leur avoir été étrangère ; ils gardèrent leur mépris du dogme et de l'Église, leur croyance que l'homme est une apparition passagère de la divinité. La combinaison de cet ascétisme moral avec les thèses fondamentales d'Amaury devait se retrouver chez les Ortlibiens » (p. 53), dont les principes nettement panthéistes « ne permettent pas qu'on les confonde avec les Vaudois et les Cathares, ce qui pourrait arriver, si l'on ne considérait que leurs maximes morales » (p. 69, n. 1).

L'auteur consacre encore deux chapitres (IV et V) au Libre Esprit et aux Beghards hérétiques, avant d'arriver à maître Eckart, qu'il traite dans les sept chapitres restants : VI sa biographie et ses ouvrages, VII l'ensemble de son système, VIII l'âme, IX les degrés de la vie spirituelle, X les démêlés avec l'Inquisition, XI et XII les rapports avec le Néoplatonisme et avec les principes de la Scolastique. Enfin un appendice (p. 276) polémise contre le P. Denifle qui, en publiant les fragments latins d'Eckart découverts par lui, prétend bouleverser entièrement les idées admises jusqu'ici et « faire d'Eckart un scolastique accompli[2] ». Comme les œuvres allemandes du grand dominicain portent la marque indéniable du plus pur mysticisme, Denifle le met « au compte de l'imperfection et de la gaucherie de la langue allemande et du caractère même des sermons et traités d'Eckart ». Le développement de l'appendice veut précisément montrer ce que cette explication a de sommaire et d'inexact, et prouver qu'Eckart n'appartient pas à la scolastique : « S'il a de nombreux points d'affinité avec le thomisme, l'idée même de sa doctrine l'en distingue radicalement. Il prétend expliquer tout l'Être par l'Être seul, suivre le mouvement par lequel la divinité sort de soi-même et s'achève dans l'Univers. Vue de cet endroit, sa doctrine apparaît comme un tout très cohérent, et les lacunes que Denifle lui reproche

1) Ortlieb fut encore condamné par Innocent III.
2) *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalter*, II, 416.

sont l'effet de son interprétation inexacte » (p. 286). D'ailleurs cet appendice ne fait que compléter l'examen critique des écrits d'Eckart, au ch. VI, p. 154 et suiv., où M. D. constate que « nous devons à Denifle la preuve incontestable que la Mystique d'Eckart ne se développe pas en conflit radical avec la Scolastique » et reconnait la part de vérité contenue dans la thèse outrée de Denifle « et les précieuses indications qu'on en peut tirer[1] ». Ajoutons que dès l'Introduction (p. 67), M. D. rappelle « quelle prudence est requise et quelle mesure il convient d'apporter au commentaire lorsque le texte est mal assuré... La critique même des textes, sans prétendre à la certitude scientifique, peut suppléer parfois à la philologie ». Elle « et la discussion logique s'étayent l'un l'autre et soutiennent la construction », qui, élevée avec une prévoyance si consciencieuse, aura des chances d'être durable; sans doute « l'exactitude absolue n'est malheureusement qu'un idéal ».

Il convient de ne pas oublier non plus, pour juger avec équité le livre de M. D., qu'il ne comprend qu'une partie du sujet et ne forme, pour ainsi dire, qu'une unité provisoire, que l'auteur espère « compléter en un prochain volume ». Ce dernier « contiendra l'école d'Eckart, Tauler et Suso et le développement des théories du Maître dans les traités des disciples », essaiera « d'introduire un peu de clarté et d'ordre dans la classification des nombreux ouvrages anonymes qui semblent se rattacher à la même influence », cherchera « les modifications que le mysticisme de Ruysbroeck peut avoir apportées dans la conscience de l'Allemagne », étudiera « la curieuse figure de Rulman Merswin et... le personnage apocryphe appelé l'Ami de Dieu de l'Oberland », exposera cette curieuse *Théologie allemande* qui rattache Luther au mouvement religieux du XIVe siècle », analysera « dans la littérature, dans la vie et l'art allemand les germes qu'y a déposés » le mysticisme, fixera « la part du joachimisme[2] et des idées franciscaines, à la formation du mysticisme populaire en Allemagne », mesurera « l'influence flamande...; enfin quelques idées d'Eckart sur la morale ou la pratique religieuse trouveront leur naturel achèvement dans les écrits de ses disciples » (p. 3-5).

1) V. encore, p. 146, n. 3. Quant à l'édition critique de Pfeiffer, elle est examinée, p. 149 et suiv., et complétée, p. 158-165.

2) V. R. *Historique* de mai 1886, p. 56-73, où M. Gebhart compare dans des *Recherches nouvelles sur l'histoire du Joachimisme*, les conclusions d'Hermann Haupt, *Zur Geschichte des Joachimismus* (Gotha, Perthès, 1885), avec celles du P. Denifle, au 1er no de l'*Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte* (Berlin, Weidmann, 1885).

A cette vue d'ensemble que nous avons essayé de donner sur le livre de M. D., joignons encore quelques critiques de détail. Parmi celles qui furent formulées à la soutenance même (*R. de métaphys. et de morale*, mai 1900, p. 9), citons d'abord l'avis de M. Boutroux, qui conteste que la philosophie mystique ne soit pas nécessairement religieuse : « Le caractère religieux, dit-il, semble faire partie de l'essence même du mysticisme; car le mysticisme prend les choses à leur source... use toujours d'une méthode synthétique *à priori*, car il part toujours de l'Esprit. L'anticipation scientifique qui prépare la découverte de la loi participe du mysticisme ». M. D. répond « que le mystique va toujours du principe aux conséquences quand il prétend expliquer. Par la morale seule il va des conséquences aux principes ». Cette argutie n'a d'ailleurs pas besoin d'être poursuivie ici. M. Boutroux défend aussi la sincérité de la rétractation d'Eckart, qui croyait naïvement être orthodoxe, attaque les rapports, trop intimes à son gré, que M. D. statue entre Plotin et Eckart, et se refuse à voir un prototype de l'hégélianisme dans la manière dont ce dernier explique la procession du monde. Nous sommes plus de l'avis de M. Séailles, quand il relève dans la thèse de M. D. une tendance à rationaliser le mysticisme. C'est bien là l'impression qu'elle nous laisse. D'autre part, M. Séailles signale, avec non moins de justesse, la grande difficulté qu'il y a à vouloir faire à la fois œuvre historique et œuvre doctrinale. Par contre, nous ne pouvons prétendre, avec lui, que M. D. n'ait pas assez insisté sur les rapports entre Erigène et Eckart. Ces rapports nous semblent, au contraire, très vivement éclairés, d'autant plus qu'il n'est même pas prouvé que le second ait connu directement les écrits du premier. Leur source commune, le Pseudo-Aréopagite, suffit à les unir fortement. Enfin le troisième examinateur, M. Egger, retrouve chez Molinos la morale d'Eckart.

M. Ruyssen, si avantageusement connu par son beau livre sur Kant, a consacré à la thèse de son collègue un suggestif article dans la *R. de Métaphysique et de Morale* (janv. 1901, p. 100-110). Après avoir rappelé la continuité du courant mystique dans l'histoire de la philosophie, il fixe l'intérêt du livre qu'il analyse, dans le fait « d'avoir découpé une période assez vaste pour pouvoir montrer successivement le double aspect, personnel et anonyme, du mysticisme » ; de ne nous initier « pas seulement à une importante renaissance du néo-platonisme théorique », mais d'ouvrir « aussi un chapitre, et l'un des plus curieux, de l'histoire morale et religieuse du moyen-âge allemand ». Il regrette toutefois « que M. D. n'ait pas cherché à déterminer quelques points de repère dans

cette période obscure » qui va d'Erigène à Amaury, dont la théorie a peut-être été influencée plus que ne l'admet M. D. par les Arabes. En effet, ajouterons-nous, n'est-ce pas aussi par l'intermédiaire des Arabes qu'Aristote atteint Eckart, qui lui reprend la thèse de l'Éternité du monde, thèse rejetée par saint Thomas? De même, Amaury, que M. Gebhart appelle (*R. histor.*, mai 1886, p. 61) « le disciple direct d'Erigène », n'a-t-il pas, plus probablement encore, « ressenti l'action de son compatriote, le Beauceron Bernard de Chartres, mort moins d'un demi-siècle avant lui? » M. Ruyssen fait ensuite l'essai assez risqué de distinguer les Ortlibiens des frères du Nouvel Esprit : « Les uns et les autres admettent, au-dessus de la religion traditionnelle et littérale, une religion qui supprime tout médiateur, proclame l'inanité des sacrements et réduit le Christ au rôle de modèle de la sainteté. Mais les Ortlibiens conservaient, comme nécessaire à l'affranchissement de l'Esprit, la mortification de la chair; les frères voient au contraire dans le jeûne et la prière un asservissement de l'Esprit à des rites matériels ». Pour maintenir une démarcation aussi tranchée, il faudrait des preuves bien nettes, plus nettes que nos sources actuelles ne semblent pouvoir en fournir. Si nous nous rappelons bien, M. D., usant de plus de réserve, les considère simplement comme deux variétés d'une même espèce, séparées plutôt par la différence des mœurs que par l'opposition des doctrines (p. 73 et 53). Il est vrai que Preger et K. Müller « ont soutenu la distinction de ces deux sectes ».

Parmi les autres critiques formulées par M. Ruyssen, nous n'en relèverons plus que deux, l'une pour la décliner, l'autre pour l'adopter. S'il « regrette que M. D. n'ait guère qu'indiqué la conclusion morale du système d'Eckart (qui n'est pas l'ascétisme absolu) », M. D. pourra le renvoyer à son Introduction (p. 5), où il spécifie que « quelques-unes des idées de maître Eckart, surtout en ce qui concerne la morale ou la pratique religieuse, trouveront leur illustration et leur naturel achèvement dans la personne ou les écrits de ses disciples. Nous avons essayé de figurer par de brèves indications l'importance que ces points un peu négligés prendront par la suite; il ne nous a pas paru possible, sans détruire l'unité de notre travail, de les traiter tout au long ». — Par contre, M. Ruyssen nous semble avoir raison de constater le manque d' « une mise au point des conceptions et du langage même de la philosophie moderne ». Ce manque ne serait pas sensible pour Socrate ou Aristote : « Notre pensée est l'héritière de la leur ». Mais, « vis-à-vis des mystiques, nous éprouvons deux sentiments contraires, également vifs. Nous

admirons en eux l'extraordinaire intensité d'une vie spirituelle, dont le reflet a souvent même illuminé leur vie; mais nous restons inquiets, méfiants, nous ne sommes pas assurés de parler la même langue ». Suit une très belle définition du caractère mystique, trop longue pour être reproduite, et qui éclaire, dans cette critique, « d'apparence toute littéraire », un côté qui touche au fond même de la méthode : « S'il y a dans le mysticisme une âme de profonde vérité, pourquoi s'en tenir, pour nous la faire entrevoir, au vocabulaire nébuleux des mystiques? Pourquoi ne pas tenter la critique psychologique de leur état d'âme?... Ne transportent-ils pas arbitrairement dans l'absolu le processus intérieur de leur propre pensée?... Tant que cette analyse restera à faire, on pourra se demander avec inquiétude s'il y a au fond du mysticisme mieux qu'une creuse logomachie ».

Comme on peut le voir par ces quelques exemples, les reproches que les juges les plus autorisés ont su adresser à M. D. sont en somme, peu graves et n'altèrent en rien la valeur de son ouvrage, que tous les amis de la philosophie allemande liront avec fruit, et auquel nous souhaitons de tout cœur, d'abord une large diffusion, puis surtout une prompte suite. Nous terminons en allongeant un peu sa liste d'errata [1].

P. xiv, l. 13, au lieu de *Rheichs*, lire *Reichs*.
xv, l. 5 et 32, au lieu de *in*, lire *im*.
l. 30, au lieu de *geschichte*, lire *Geschichte*.
l. 31, au lieu de *philosophie*, lire *Philosophi*.
xvi, l. 8, — —
12, n. 1, l. 1-2 et 4-5, transposer les dernières lettres de ces lignes.
145, n. au lieu de *Swester*, lire *Swester*.
182, n. 2, texte fautif, etc.
204, n. 3, id.

TH. SCHOELL.

1) L'erratum indiqué pour la p. xiii, l. 28 n'existe pas et doit être biffé. Ceux que nous signalons ci-dessus sont insignifiants et n'ont d'autre but que de montrer à M. D. l'attention soutenue que nous avons prêtée à la lecture de son beau livre.

P. Friedmann. — **Lady Anne Boleyn,** traduit de l'anglais par MM. Lugné-Philipon et Dauphin Meunier. — Paris, A. Fontemoing, 1903. 2 vol. in-8 de xxvi-367 pp. et 411 pp. T. I : *Vers le schisme*. T. II : *Après le schisme*.

L'ouvrage de M. P. Friedmann dont une traduction élégante et cependant fidèle vient de nous être donnée par MM. Lugné-Philipon et Dauphin Meunier, n'a guère subi depuis son apparition que des retouches de détail et nous apparaît, sous sa forme française, avec ses mêmes grandes qualités et ses quelques défauts. Ces défauts tiennent surtout à un manque de proportion aisément perceptible entre la biographie d'Anne Boleyn, en principe le sujet du livre, et le nombre en même temps que l'importance des événements qui sont rappelés au cours du récit de M. Friedmann, événements auxquels Anne Boleyn n'a pris qu'une part des plus restreintes. M. F. a une trop absolue sincérité historique pour tenter d'user de procédés plus ou moins littéraires destinés à ramener l'attention sur l' « héroïne » de son livre, ou pour exagérer son rôle dans le grand mouvement politique et religieux qui se dessine à ce moment dans l'histoire d'Angleterre ; d'où une sorte de déséquilibre dont n'a d'ailleurs à souffrir que le plan de l'ouvrage et qui n'ôte rien de leur mérite intrinsèque aux résultats des savantes et impartiales recherches de l'auteur sur une époque où la passion n'a jusqu'ici trouvé que trop de motifs de dénaturer l'histoire.

Si peu décisive, si dispersée qu'elle soit, l'action immédiate d'Anne Boleyn sur les événements qui ont préparé le schisme d'Angleterre a été notée par M. F. avec une érudition si minutieuse et si précise qu'on peut en reconstituer sans peine le dessin suivi, même en ne s'attachant qu'aux faits strictement religieux. Lorsque le cardinal Wolsey entreprit les premières démarches devant le tribunal secret de Westminster, puis provoqua la consultation des évêques d'Angleterre au sujet d'un divorce possible entre Henri VIII et Catherine d'Aragon, le soupçon ne lui vint pas que l'antipathie marquée par Henri à l'égard de Catherine pût lui venir de l'attachement qu'il éprouvait pour Anne Boleyn. Le père de celle-ci, lord Rochford, poussait au divorce, mais aux yeux du cardinal, il devait à sa qualité de gentilhomme pensionnaire de France de montrer une franche hostilité à l'empereur, et par suite à Catherine qui représentait nettement en Angleterre l'idée impériale. Mais Wolsey était loin de soupçonner qu'Anne — dont les relations avec le roi lui

semblaient devoir être très passagères — pût un instant avoir la pensée de profiter de cette intrigue. Lorsqu'il s'aperçut du pouvoir qu'elle avait acquis sur le roi et aussi de l'impopularité sans cesse croissante dont elle était entourée et qui menaçait les partisans du divorce royal, il imagina un plan qui pouvait lui faire atteindre le but sans assumer autant de responsabilité personnelle. Il s'agissait de faire appuyer le divorce par le pape alors retenu prisonnier par Charles-Quint et que l'empereur serait amené à laisser libre par l'action combinée de Wolsey et de Louise de Savoie, la mère du roi de France; ou, à défaut du pape resté captif, les cardinaux réunis à Avignon pourraient prendre le gouvernement de l'Église et être amenés à une solution conforme aux vues de Henri et de Wolsey. Mais ce dernier avait compté sans l'habileté et la décision d'Anne Boleyn qui le soupçonna, avec Henri VIII, de n'avoir proposé ce moyen que pour faire traîner l'affaire en longueur — et lorsqu'une démarche auprès du pape à l'insu du cardinal fut décidée par le roi et par elle, ce furent d'une part le premier secrétaire du roi, M. Knight, et de l'autre John Barlow, aumônier du père d'Anne, lord Rochford, qui furent chargés de cette mission. John Barlow, et ce détail a son importance, semble avoir été leur principal conseiller dans cette intrigue. Lorsque Wolsey rentra de France après le traité d'Amiens (1527), ce fut pour apprendre, par l'accueil presque dédaigneux qui lui fut fait par le roi et par la favorite, que son règne était près de finir. Il fit d'ailleurs belle contenance et, rendu enfin perspicace par l'affront qui lui était fait, il laissa entendre qu'Anne Boleyn trouverait aisément en lui un allié, voire même un serviteur pour ses projets ambitieux. D'ailleurs les deux nouveaux alliés agirent l'un envers l'autre sans sincérité : Anne comptait bien, une fois reine à l'aide du divorce obtenu par Wolsey, se retourner contre le cardinal qui, lui, espérait que le roi se détachant d'Anne Boleyn, durant les longues démarches nécessitées par l'obtention du divorce, rien ne s'opposerait plus, ni Catherine, ni Anne, à la domination absolue du premier ministre sur son faible souverain. Knight, au cours de son ambassade à Rome, se laissa duper sans difficulté, et Henri et Anne, pleinement convaincus qu'ils ne parviendraient jamais à la réussite finale sans l'aide de Wolsey, se résignèrent et consentirent dès lors à tout ce qu'il proposa. Wolsey d'ailleurs s'était départi bientôt de la raideur de son attitude à l'égard de la favorite; les agents choisis par lui pour représenter au pape la nécessité du divorce étaient chargés d'instructions qui furent soumises à l'approbation d'Anne Boleyn et d'un message destiné à être remis au Pape et qui contenait sur sa personne

les louanges les plus emphatiques. Dès lors « Henri et Anne ouvrirent un large crédit de confiance au légat ». Anne proclama hautement sa gratitude envers lui, et ces bonnes dispositions ne firent qu'augmenter lorsque l'envoyé du cardinal, Foxe, de retour de Rome, lui fit croire que ses efforts avaient abouti — sans que Wolsey qui ne pouvait se faire d'illusions sur les intentions de la Curie, fit rien pour le démentir. — L'Affaire de l'abbesse de Wilton faillit détruire cet accord tacite, mais Wolsey s'humilia et continua à se croire sûr de l'appui que pouvait lui prêter Anne Boleyn. Mais les retards dans la réunion du tribunal des légats, les changements d'attitude du légat Campeggio irritèrent Anne Boleyn qui ne tarde pas à accuser Wolsey de créer, par des machinations secrètes, une part des empêchements suscités au divorce du roi. L'insuffisance, la lenteur des moyens préconisés par Wolsey lui était apparue, grâce à l'expérience qu'elle commençait à acquérir des choses et des hommes; elle fit la fortune rapide du secrétaire même de Wolsey, Stephen Gardiner, un homme énergique et capable, qui tout de suite eut la faveur du roi. Wolsey, malgré l'humiliation et l'abandon de tous ses biens auxquels il fut contraint, fut renvoyé; les parents et partisans d'Anne Boleyn, les amis de Gardiner devinrent tout puissants. Triomphe précaire qui ne fut définitivement assuré que lorsque Wolsey, redevenu populaire et sur le point de reprendre une part de sa puissance passée, fut brutalement arrêté, sous une inculpation mensongère de trahison, fut conduit à Londres et mourut en chemin, à Leicester. M. F. se montre sévère à l'égard de Wolsey; nulle part il n'admet, même à titre de circonstance atténuante pour quelqu'un des actes de sa politique, que le cardinal ait été guidé par un motif loyaliste, par un souci désintéressé de la grandeur royale. Faut-il donc révoquer en doute le témoignage du lieutenant de la Tour qui affirmait avoir entendu le mourant se confesser de « n'avoir regardé qu'à satisfaire son prince et non à servir Dieu »? M. F. n'a voulu nous montrer en lui que le négociateur du divorce royal, le rival puis l'allié d'Anne Boleyn, avec ses ruses et ses faiblesses; encore eût-il été juste peut-être d'accorder quelque importance à ses dispositions vis-à-vis du clergé anglais au moment de la convocation du tribunal de Westminster; Wolsey reçoit vers ce moment la lettre de Richard Fox *De necessitate reformationis Cleri Anglicani* (v. *Strype* : Memorabil. Ecclesiast. Reform. Anglic. Soc. Tom. I, fol. 19).

Thomas Cromwell, nommé secrétaire du roi en 1530, se dévoua à la cause d'Anne Boleyn, sitôt que disparut son ancien protecteur Wolsey. Il en fut récompensé par sa nomination au poste de conseiller royal,

et, dès lors, il travaillera, par sa politique rapide et hardie, à briser les résistances des ennemis d'Anne Boleyn et du divorce, en dépit de l'impopularité grandissante qui menaçait la favorite. Mais la menace trop directe adressée par Cromwell au haut clergé sous le prétexte de violation de la loi de *Praemunire* pour amener les évêques à céder au roi, amena pour le parti d'Anne Boleyn un grave échec et la tentative de Cromwell à Rome fit une impression si fâcheuse que le pape lança un ordre de comparution contre Henry VIII. Ce message brutal ne fit qu'aggraver la situation : Anne, de plus en plus violente, excitait contre tous ceux qu'elle devinait ou croyait ses ennemis ce roi indolent et soupçonneux que par ailleurs la résistance de Catherine irritait chaque jour davantage. De misérables scènes de ménage influaient à ce moment sur la politique au moins autant que les intrigues de Cromwell; mais l'action d'Anne Boleyn était sans cesse retardée par les défections de la plupart de ses partisans. De plus, lorsque le Parlement s'ouvrit le 15 janvier 1532, on s'aperçut que les évêques étaient prêts à repousser tout projet qui eût semblé une rébellion contre l'autorité du Saint-Siège. L'archevêque Warham, presque mourant, manifesta la même répugnance, et les laïques consultés ensuite — pairs et membres de la Chambre basse — refusèrent de connaître de causes qu'ils savaient du ressort exclusif des juridictions spirituelles. Henri et Anne que cette série d'échecs exaspéraient étaient disposés à un mariage sans autre délai. Mais lord Rochford pressentit qu'une telle union avant le prononcé du divorce soulèverait une réprobation générale et persuada à son futur gendre d'abandonner ce projet. Anne et Cromwell recommencèrent à agir de concert. Mais une nouvelle attaque contre les privilèges du clergé n'aboutit qu'à une protestation énergique de la part de Warham. Ce temps d'arrêt dura peu ; le 23 août Warham mourait ; Anne Boleyn était élevée au rang de marquise de Pembroke, devenait reine en fait ; Thomas Cranmer qu'on savait partisan du divorce et incapable de résistance à Cromwell et au roi, fut élevé au siège de Cantorbéry en décembre 1532. Le 25 janvier le mariage secret du roi et d'Anne était célébré peut-être par l'augustin George Brown; les partisans des Boleyn devinrent de plus en plus insolents et menaçants. Henri brusqua les choses : au milieu de mars 1533, il soumit au Parlement un bill interdisant tout appel au Saint-Siège et attribuant à la juridiction suprême de l'archevêque-primat la connaissance des causes matrimoniales, sauf en certains cas spécifiés qui ressortiraient de la convocation (Assemblée du clergé). La Chambre des communes manifesta un esprit d'opposition formelle ;

mais les ministres parvinrent à assurer le vote du bill après trois semaines de luttes. Le clergé réuni pour le 17 mars avait été au préalable préparé et trié par les agents de Cromwell ; il vota, après de légères difficultés, les propositions rédigées par Cranmer et le 12 avril les courtisans étaient appelés à rendre hommage à la nouvelle reine. Mais le dimanche de Pâques le prieur d'Austinfriars ayant appelé à haute voix sur elle les faveurs divines, les fidèles se retirèrent tous, bien que l'office ne fût qu'à demi célébré. Des prières obligatoires pour Anne furent commandées aux populations des campagnes et le peuple de Londres fut violemment réprimandé par le roi pour son attitude au sermon du Père augustin. Cependant Cranmer faisait examiner la question du divorce par sa cour ecclésiastique et Anne Boleyn fut couronnée solennellement le 1er juin 1533 au milieu d'une hostilité évidente de la part du peuple. Les négociants des villes hanséatiques se déclarèrent nettement contre elle, arborèrent l'aigle impériale sur la Tamise, devant Greenwich où habitait la nouvelle reine. Anne Boleyn subit cette humiliation avec une résignation prudente et quoi qu'en dise M. F., le refroidissement des rapports entre l'Angleterre et la France, résultat prévu et voulu de la politique de Cromwell, ne dut pas beaucoup plus affecter la nouvelle reine. Il semble peu probable qu'elle ait eu une part à la résolution désespérée prise par Henri VIII d'en appeler solennellement du pape au prochain concile général libre (29 juin 1533). La rébellion déclarée d'Henri et de Cranmer qui déjouait les calculs politiques des Clément VII, les démarches de Norfolk pour atténuer les dangers européens du schisme qui paraissait maintenant si prochain, tout cela fut tenu à peu près secret à Anne Boleyn. Celle-ci mettait au monde une fille le 7 septembre et la déception du roi qui espérait la naissance d'un prince de Galles fit changer pour un temps l'orientation de la politique de Cromwell qui se détacha insensiblement du parti d'Anne Boleyn. Pourtant il mena avec la plus grande activité le procès de la nonne visionnaire de Kent, Elisabeth Barton, où se trouvaient plus ou moins authentiquement compromis une partie des ministres et des nobles qui portaient ombrage à Cromwell. A Marseille, pendant ce temps, se discutait le sort qui devait être fait à Anne Boleyn par l'arrêt de la cour romaine : Clément avait annulé le mariage d'Anne Boleyn et déclaré illégitimes ses enfants. Mais on sentait qu'il n'était pas juste de la punir pour les fautes d'Henri VIII ni même pour les siennes sans lui fournir la possibilité de se défendre — or elle n'avait jamais été citée à comparaître. Les agents impériaux avaient longtemps débattu sur le point de savoir si Anne serait citée ou non. Lorsqu'on

apprit la célébration de son mariage, la question fut de nouveau agitée; mais l'on reconnut que cette citation compliquerait fort la procédure et envenimerait singulièrement le débat; on renonça à l'assigner; quant à la solution préconisée par Chapuis, qui aurait consisté dans l'excommunication lancée contre Anne Boleyn au cas où elle se refuserait à quitter la cour d'Henri VIII sur l'ordre du pape, elle sembla inadmissible à Clément VII, rendu plus timide par les événements et qui se disposait à faire quelques concessions. Mais, en recevant la lettre qui les informait que le pape se refusait à annuler la procédure condamnant le divorce, Anne et Cromwell se rapprochèrent pour décider le roi à rejeter la proposition que lui faisait le pape de se soumettre à la décision d'un tribunal composé de légats spéciaux siégeant à Avignon.

C'était la rupture définitive avec la cour de Rome. Pourtant les négociations de Jean du Bellay aidées par la confiance qu'il avait su inspirer à la nouvelle reine firent espérer un instant qu'un accord, si boiteux qu'il fût, pourrait s'établir entre le pape et le roi : ce dernier, menacé d'une guerre immédiate avec la France, avait fait quelques concessions. Du Bellay pensa trop vite avoir gagné la partie; il crut qu'un simulacre de procès à Cambrai suffirait à dissiper toutes les difficultés : Henri enverrait un excusateur et Du Bellay se faisait fort de conduire les choses à bien. Mais Cromwell avait, entre temps, repris le procès d'Élisabeth Barton et de ses complices, et le Parlement, jugeant insuffisantes les preuves rassemblées contre Thomas More pour prouver sa participation au complot clérical dirigé par la visionnaire, avait exigé que son nom fût rayé de la liste des inculpés ; cette satisfaction une fois obtenue, les lords avaient adopté le *bill d'attainder* pour haute trahison et non-révélation de trahison proposé contre la nonne de Kent et ses partisans par Cromwell et le gouvernement. Ce succès du premier ministre encouragea le roi à refuser toute concession au pape. Le procès s'instruisit en consistoire et sentence fut rendue contre Henri le 23 mars. Mais, dès le 20 mars, le gouvernement avait saisi la Chambre des lords d'un bill comportant ratification du mariage d'Henri avec Anne et proclamant leur fille Élisabeth héritière présomptive du trône. Du Bellay, brusquement rappelé à une conception moins optimiste de la politique pontificale, demanda aux cardinaux de revenir sur leur sentence ou sinon d'en ajourner la publication ; la sentence fut maintenue. La rupture était irrévocable.

Tel serait, dans ses grands traits, d'après le bel ouvrage de M. Friedmann, le rôle personnel d'Anne Boleyn dans les événements qui amenè-

rent le schisme, rôle tout privé, on le voit, et que l'histoire ne peut guère noter que fragmentairement. Pour la période qui suit le schisme (et qui occupe la majeure partie du tome second de la présente traduction), il serait bien hasardeux de rechercher l'influence d'Anne Boleyn sur la transformation religieuse de l'Angleterre durant ces années décisives de 1534 à 1536; c'est assez gratuitement que M. F. prête à Chabot la pensée qu'Anne Boleyn a eu quelque part dans la promulgation de l'Acte de Suprématie.

La traduction de MM. Dauphin-Meunier et Lugné-Philipon rend à merveille les qualités du style de M. Friedmann, son récit alerte, sa pénétrante critique; aussi ne dissimule-t-elle en rien ce qu'il entre parfois d'art trop littéraire dans la façon dont sont présentés certains épisodes. M. Friedmann écoute peut-être avec quelque complaisance les menues historiettes du malveillant Eustache Chapuis; de plus, par réaction sans doute contre la « manière » de M. Froude, il noircit par trop les portraits rapides qu'il trace des créatures et des ministres de Henry : « N'excusera-t-on pas l'historien, dit-il lui-même (t. I, p. VIII) s'il fait preuve parfois envers Henri VIII de raisons personnelles d'impatience? » Il faut regretter que de telles raisons peut-être aient entraîné M. F. à écrire sur Cranmer quelques-unes des pages les plus « impatientes » de son livre.

P. Alphandéry.

Dr H. Romundt. — **Kants philosophische Religionslehre,** *eine Frucht der gesamten Vernunftkritik.* — Un volume de IV et 96 pages. Gotha, E. F. Thienemann, 1902, 2 m.

M. H. Romundt paraît appartenir à ce que l'on peut appeler la stricte orthodoxie kantienne, à l'école qui n'admet pas que l'on *critique* « le Maître », mais seulement qu'on l'*étudie*; il s'indigne avec force points d'exclamation de ce que Lange osa parler des changements que le temps apportera à son système, et non content d'une admiration, fort naturelle et légitime du reste, pour le puissant ensemble du système, il en admire les moindres détails. Aussi ne faut-il pas s'attendre, en ouvrant le livre qui nous occupe aujourd'hui, à y trouver un exposé direct et personnel des idées religieuses de Kant; il n'offre autre chose qu'une sorte de commentaire de l'écrit célèbre sur « la religion dans les limites de la

pure raison ». — Ajoutons du reste, pour ceux à qui ce détail pourrait échapper, que le titre donné par M. H. R. à son livre n'est autre chose que le sous-titre de l'ouvrage même qu'il étudie.

Les cent pages que publie aujourd'hui M. H. R. comprennent l'étude des deux premières parties du livre de Kant; leur but principal paraît être — d'après l'indication donnée en guise de sous-titre par l'auteur lui-même — de prouver que l'écrit sur la Religion est « le fruit de l'ensemble » des travaux critiques de Kant, ce qui peut signifier deux choses : d'abord qu'il n'eût pas été possible sans les *Critiques* — ce dont personne évidemment ne s'avisera de douter — et secondement qu'il n'appartient pas aux œuvres préliminaires, mais constitue le premier essai d'application dogmatique de la méthode nouvelle.

Assurément il y a là matière à un ouvrage fort intéressant. Malheureusement il semble que l'auteur n'ait pas très bien su si c'était la première ou la seconde de ces propositions qu'il voulait démontrer, et, dans un style touffu à l'excès, auprès duquel celui de Kant apparaît comme d'une simplicité limpide, il établit le rapport de « la Religion » avec les *Critiques* qui lui servent de propédeutique. — Mais en vérité, pour qui connaît la rigoureuse unité de la pensée kantienne, n'est-ce pas là chose un peu superflue?

Essayons cependant de voir comment M. H. R. s'acquitte de cette tâche.

Une première partie est consacrée à établir que « le caractère général de l'espèce humaine est déterminé d'après l'ensemble des trois Critiques, ainsi que l'obligation qui en découle pour tout le monde ». — Dans une très intéressante introduction, qui est certainement un des morceaux essentiels du livre, et où il est fait preuve d'une particulière ampleur de vues, l'auteur montre finement comment les écoles postérieures ont méconnu ce qui fut l'intention profonde de Kant, pour le contestable avantage de tirer vanité de son adhésion. La philosophie kantienne n'est, en réalité, ni réaliste, ni idéaliste, et la position du penseur « critique » est, entre ces deux systèmes, celle d'un arbitre. — Comment le maître lui-même de cette puissante école a exercé sa fonction arbitrale sur le terrain religieux, voilà ce que doivent montrer les trois chapitres de la première partie.

Les deux premiers, consacrés à déterminer le caractère général de l'espèce humaine, n'offrent rien de bien particulier; on sait que pour Kant notre nature est caractérisée par la coexistence d'un bon principe considéré comme primitif, et d'un mauvais principe; il était facile de

montrer que c'était là une position intermédiaire, mais peut-être eût-il été bon d'indiquer ce qui distingue ici le criticisme de l'éclectisme banal. Cette distinction est d'ailleurs assez fortement faite dans le troisième chapitre : D'où vient que le mauvais principe coexiste avec le bon ? la position de Kant entre Augustin et ses adversaires, au sujet du péché originel, y est caractérisée de la plus heureuse façon. Ces pages et celles qui forment la conclusion de la première partie sont certainement parmi les plus fortes du livre, et les mieux inspirées d'un authentique esprit kantien.

La seconde partie est consacrée à cette portion du livre de Kant qui est intitulée : De la lutte entre le bon et le mauvais principe pour le gouvernement de l'homme. — Ici notre auteur semblant abandonner son dessein primitif, ou n'y rattachant sa pensée qu'incidemment et comme par parenthèses, s'attache surtout à montrer la concordance des enseignements de l'Évangile ou de la dogmatique paulinienne avec les conclusions kantiennes, qu'il paraît considérer comme leur couronnement. L'œuvre de Kant n'était point oiseuse, s'écrie-t-il, même après les pensées évangéliques ! — D'autant moins oiseuse, ajouterons-nous, que Kant avait en vue ce que certes l'Évangile n'a jamais fait ni voulu faire — et devant ce complément apporté à la pensée chrétienne par les thèses criticistes, M. H. R. s'étonne un peu, et admire beaucoup. — Nous avouons ne partager ni cette admiration, ni surtout cet étonnement. D'abord, rien ne nous paraît aussi faux, aussi artificiel, aussi indigne d'un grand penseur, que ces efforts pour reconstruire *a priori* les cadres d'une religion historique, et avoir l'air de découvrir par une méthode nouvelle ce que l'on savait déjà d'autre part. — Et quant à s'étonner que la morale de Kant soit d'accord avec l'enseignement donné dans les Paraboles, il n'y a vraiment pas lieu de le faire. Chacun sait que les questions fondamentales, points de départ de sa réflexion critique, sont : comment la science, comment la morale sont-elles possibles *a priori*? mais qu'elles soient possibles, il n'en doute pas un instant ; la morale — puisque c'est *elle* qui nous occupe — est pour lui un *datum* dont il part vers de nouvelles conclusions. Or, que recouvre pour lui ce terme si vague : la morale ? Évidemment la morale régnante dans les milieux allemands à la fin du XVIII[e] siècle, et plus particulièrement dans les milieux piétistes où avait été élevé le philosophe. Est-il étonnant dès lors que nous retrouvions dans ses conclusions ce qui se trouvait implicitement tout à la fois dans ses prémisses et... au fond de son esprit ?

Ayant ainsi examiné les deux premières parties de l'œuvre de Kant,

qui en compte quatre, M. H. R. s'arrête brusquement sur une conclusion de quelques lignes, qui nous fait espérer une prochaine continuation de son intéressante étude. Nous ne voudrions donc pas préjuger de la valeur générale d'une œuvre encore inachevée, mais jusqu'à présent elle nous apparaît comme manquant souvent d'ampleur dans les vues. La question est traitée par les petits côtés : qu'est-ce donc que relever une phrase dans laquelle Kant distingue les choses telles qu'elles sont en soi, des choses telles qu'elles sont pour nous? Ce sont là remarques fort superflues : il est bien certain que l'auteur des *Critiques* ne va pas se mettre tout à coup à parler en cartésien !

Et pourtant la thèse de notre auteur est vraie; d'une façon plus profonde et plus générale encore qu'il ne semble le supposer — sauf peut-être dans quelques passages du début — « la Religion » suppose l'ensemble des *Critiques*. Quelle est en effet la conclusion dernière de la Critique de la raison pure? la liberté, la vie future, Dieu, posés comme concepts-limites de nos connaissances, c'est-à-dire l'existence, purement formelle, d'un monde intelligible. — Quelle est la conclusion dernière de la Critique de la raison pratique? les postulats, qui permettent de donner, pratiquement, aux concepts-limites un contenu objectif, et font de ce qui n'était encore que le monde intelligible, concept négatif, le monde moral, concept positif. — Quel est l'objet de la Critique du jugement tout entière? légitimer — déduire, comme dit Kant — le concept de finalité sur qui reposent en définitive les postulats de la raison pratique, et qui fait du monde moral le Royaume des Fins. Or ce Royaume des Fins n'est pas autre chose que le Royaume du Bien dont Kant détermine pratiquement les conditions dans son volume sur la religion.

Voilà dans quel sens profond M. H. Romundt avait le droit d'appeler le livre dont il traite « eine Frucht der gesamten Vernunftkritik. »

A.-N. Bertrand.

John Gregorson Campbell. — **Witchcraft and Second Sight in the Highlands and Islands of Scotland.** — Glasgow: J. Mac Lehose and Sons. 1902. 1 vol. de 314 pp. Prix : 6 sh.

J. G. Campbell, pasteur à Tiree avait laissé deux ouvrages manuscrits

dont l'un a été publié en 1900 (*Superstitions of the Scottish Highlands*; cf. *R. H. R.* 1901, nov.-déc., p. 464) et dont l'autre parait aujourd'hui. Les documents présentés dans ces deux volumes ont tous été obtenus par l'auteur d'informateurs directs ; c'est dire qu'ils méritent tous deux une bonne place dans toute bibliothèque de sociologie religieuse et de folk-lore.

Le premier volume traitait de Fées, de Chevaux-de-Mer et d'autres êtres surnaturels de même espèce; ils se distinguent des esprits méchants dont il est parlé ici, en ce que les premiers ne pouvaient être forcés ou amenés par les mortels à se manifester à eux ou à entrer à leur service; au lieu qu'il suffit de connaître les gestes et les incantations *ad hoc* pour obliger les seconds à se montrer et à se plier aux fantaisies d'un simple mortel. Ces pratiques n'étaient cependant connues que des seuls magiciens; il est à remarquer que ces sorciers et sorcières d'Écosse ne présentent aucun caractère effrayant ou répugnant. Jamais M. C. n'a entendu parler en ce pays de succubes ou d'incubes, de réunions nocturnes ou de danses avec le diable, de supplices infligés par les sorciers à de pauvres femmes, de promenades aériennes sur des manches à balai, ni d'évocations de morts. Leur puissance leur venait du diable, mais pour l'obtenir il n'était point besoin de pacte.

En général c'étaient et ce sont encore de vieilles femmes, dont la puissance n'est nullement infinie, car elle ne peut s'exercer que de certaines manières bien déterminées. Les sorcières peuvent : prendre le lait des vaches du voisin; faire venir le poisson auprès de la côte où elles résident; assurer une pêche fructueuse aux pêcheurs ; aller elles-mêmes en mer et rapporter de grands paniers pleins de poisson; soulever des tempêtes, faire sombrer des navires, noyer ceux qui les ont offensées ; donner aux marins des cordes à nœuds pour le vent; s'enivrer jusqu'au matin de vin dans les caves de Londres et d'Irlande où elles se rendent en volant à travers les airs avec une vitesse prodigieuse ; traverser les rivières, les lacs et les mers sur toutes sortes de véhicules bizarres (tamis, coquilles d'œufs, etc.) ; causer des maladies incurables à des ennemis; égarer et mettre en danger les voyageurs; empêcher l'accouchement normal en obligeant l'enfant à rester dans le sein de sa mère ; traire les vaches en suçant le pis; se métamorphoser de différentes manières, par exemple en mouton (p. 30), en lièvre (p. 33)[1], en chat (p. 34), en rat (p. 42), en mouette (p. 42), en cormoran (p. 43)

1) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, III, 408, voit dans cette métamorphose un cas d'extériorisation de l'âme, mais à tort, selon nous.

et en baleine (p. 44). Les sorcières d'Écosse pratiquent l'envoûtement au moyen d'une statuette d'argile. Elles sont invulnérables, sinon pour les balles et boutons d'argent. Il est rare qu'elles viennent faire du mal après leur mort. La demeure d'une sorcière se reconnait à ce que le premier lundi de chaque saison, la fumée qui sort de la cheminée va contre le vent.

Mais il est d'autres sorciers et sorcières qu'en Écosse on distingue très nettement de ceux dont il vient d'être question en ce qu'ils ne font que du bien; leurs pratiques constituent la Magie Blanche. Ils guérissent les maladies des hommes et des animaux, donnent de la chance, avertissent d'un danger au moyen d'incantations, de rites, de plantes et de pierres à vertus et en observant le temps et le cours des astres. Les formules dont ils se servent ont fortement subi l'empreinte du catholicisme : on y invoque la Trinité et certains saints, notamment saint Patrick, saint Columban, saint Michel et saint Pierre. On distingue : l'*eolas* (connaissance) ou *teagasg* (enseignement) qui est un charme pour guérir des maladies passagères (mal de dents, bosses, etc.), se garantir du mauvais œil (pp. 59-66) ; le *sian* est destiné à garantir les hommes et les animaux d'un danger, par exemple d'être fait prisonnier, d'être blessé par une épée, une flèche ou une balle; on le prononce chaque soir sur les animaux pour les protéger pendant la nuit; on le met au cou des enfants; la maitresse le donne à son amant ; on le récite en entrant dans la salle du tribunal afin de gagner son procès.

Les objets qui servent en Magie Blanche sont principalement des pierres, par exemple l'œuf de serpent appelé aussi verre de serpent (pp. 84-88), la pierre de grenouille, la flèche des Fées, etc. L'eau de certaines sources, le bois de certains arbres constituaient également des remèdes efficaces. Le traitement de l'enflure des glandes axillaires (maladie nommée *màm*) est des plus curieux : un vendredi, on marmotte certains mots au-dessus de la lame d'un couteau ou d'une hache d'acier ; on l'applique ensuite sur l'endroit malade qu'on fait semblant de découper en neuf morceaux ou davantage ; après chaque trait ainsi dessiné, on dirige la hache vers une montagne à sommet arrondi (dont le nom commence toujours par *màm* ; ex. : mam-an-t-snòid etc.) et on répète l'opération autant de fois qu'on a tracé de lignes ; une fois l'enflure « comptée », on dirige le coupant de la hache vers le sol en disant : Que le mal aille dans le sol et la tristesse dans la terre.

Les Écossais croyaient et croient encore fermement que certains phénomènes peu communs sont les signes avant-coureurs d'une mort.

Certaines familles étaient averties par un présage spécial : pour les Breadalbane c'était le mugissement d'un taureau ; pour une branche des Mac Gregor un sifflement, pour les Mac Lachlan l'apparition de certain petit oiseau. Les étoiles filantes et la comète sont un signe de mort pour le noble sur la tombe future duquel elles tombent. Le plus redouté de tous ces présages était l'apparition de Hugues-à-la-petite-tête : il se présente sous la forme d'un cavalier sans tête à cheval sur un petit coursier noir avec une tache blanche au front et dont les pieds laissent une trace semblable à celle d'une jambe de bois; Hugues annonce la mort d'un des Maclaine de Lochbay en Mull. D'autres présages de mort sont : le hurlement des chiens, l'apparition soudaine de lumières, un bruit de gémissements, etc.

La croyance à la faculté que posséderaient certaines personnes de voir des esprits est aussi répandue en Écosse qu'aux îles Hébrides, dans l'île de Man et en Irlande. L'auteur pense que la croyance au don de seconde vue est une survivance du paganisme celtique; en réalité elle se retrouve à un degré plus ou moins élevé chez tous les peuples de la terre. Le nom gaëlique *da-shealladh* signifie proprement : deux vues, celle du monde réel et celle du monde des esprits, le mot esprit étant d'ailleurs inexact puisque le voyant croit à la réalité matérielle du fantôme qu'il voit. Le nom de fantôme est *taibhs* (prononcez *taish*) et se rattache à la racine *ta* qui a donné *tannas* (spectre, généralement d'un mort), *tamhasg* (pron. *taüsg*) (ombre ou double d'un vivant), *taslaich* (avertissement surnaturel entendu ou senti, mais non pas vu), *taradh* (bruits nocturnes mystérieux), *taran* (esprit d'un enfant non baptisé), etc.

La croyance à la seconde vue repose sur la doctrine dualiste suivant laquelle tout être humain a un double de lui-même, assez indépendant, et que tout le monde ne peut pas voir. Ce double n'est ni la vie, ni l'âme, mais quelque chose comme un deuxième individu de même forme que l'autre mais cependant immatériel. Il a la faculté de dormir; la mort ne l'atteint pas; il se manifeste où et quand il lui plaît. On ne sait au juste si chaque homme possède un double de ce genre; on ne sait pas davantage comment le faire apparaître; parfois il suffit pour cela de vouloir fortement sa présence; mais en règle générale, même les gens doués de seconde vue ne peuvent l'apercevoir que sous certaines conditions, très spéciales, par exemple lorsqu'elles sont assises la nuit auprès d'un feu, ou lorsqu'elles attendent un ami, un ennemi, un événement important. Le don de seconde vue était plutôt considéré comme un malheur; il ne dépendait point de la volonté du

voyant de l'avoir ou non ; on cite des cas d'hérédité du don. Le voyant tire des présages de la façon dont le taïsh est habillé ; le plus souvent celui-ci vient annoncer la mort de la personne à qui il ressemble ; plus l'apparition se produit tard dans la journée, plus la mort est proche. Parfois on rencontre la nuit des processions de taïsh se rendant au cimetière et exécutant strictement les rites des funérailles ; si ces taïsh voient un vivant, ils l'obligent à porter la bière ; c'est pourquoi les voyants marchent la nuit sur les côtés de la route afin de pouvoir se cacher dès qu'ils voient de loin s'avancer une de ces redoutables processions. Le taïsh est souvent le double de la femme qu'on épousera, de l'ami absent, d'un voyageur qui arrive. Pour se débarrasser d'un taïsh dont les visites sont trop fréquentes on peut s'adresser au vivant dont ce taïsh est le double ; le vivant éprouve une émotion violente, car il ne pouvait se douter des promenades de son taïsh, et cela suffit à rendre le double tranquille. Mais d'ordinaire les voyants n'aiment pas dire de qui le taïsh qu'ils voient est le double, car le taïsh, furieux, attaquerait le voyant qui ne peut se défendre contre cet ennemi immatériel. Très souvent le taïsh apparaît chaque nuit, à la même heure, ou bien assigne un rendez-vous quotidien (hors de la maison, parfois très loin dans la campagne) à celui qu'il persécute. Les gens doués de seconde vue ont d'ordinaire un regard particulier, très mobile et alarmé.

En soi, toutes ces hallucinations, on le voit, n'ont rien d'extraordinaire ; mais il est intéressant — et c'est pourquoi j'ai insisté sur cette partie du livre de M. Campbell — de voir comment les Écossais ont conçu cette notion du taïsh, ni homme ni esprit, qui a été reprise et développée sur le continent par les spiritistes. Le spiritisme, Tylor l'avait déjà montré, n'est en effet qu'une renaissance et une systématisation pseudo-scientifique des vieilles croyances celtiques et le corps astral n'est dans certains cas pas autre chose que le corps immatériel du taïsh.

C'est dans son chapitre sur la double vue que l'auteur a rangé les quelques cas de télépathie venus à sa connaissance. On sait que récemment M. A. Lang avait, dans la première partie de son *Making of Religion*[1], attiré l'attention sur les cas de vision à distance et de prévision télépathique des événements ; il donnait notamment, pp. 86-89 de son livre, deux documents très curieux sur l'Écosse ; on y ajoutera ceux que fournit J. G. Campbell (pp. 148 sqq. et 180), où la vision des processions funéraires tient la plus grande place.

1. Cf. Compte rendu *in R. H. R.*, 1902 mars-avril, 23?-235.

Les hommes ne sont d'ailleurs pas seuls à posséder la faculté de voir des taïsh : parmi les animaux qui en sont doués, le chien et le cheval sont les plus remarquables.

Le chapitre V traite des *bòchdan* (prononcez *baucan*) c'est-à-dire de tous les phénomènes d'apparence anormale et qui causent l'épouvante ; c'est un homme ou une femme qui passe en silence à côté de vous, sans vouloir répondre à vos questions; c'est un buisson qui brille sous la lueur de la lune; c'est un arbre qui agite ses branches fantastiquement; c'est un chien noir qui vous suit sur la route; c'est comme un corps sans tête; c'est un objet sombre, de forme indéterminable et qui se meut; c'est quelque chose qui produit un bruit comme d'un grincement de poulie ou d'un cliquetis de chaînes. Le baucan est toujours le signe avant-coureur d'une mort soudaine et violente ou d'un épouvantable malheur; ce n'est donc ni un taïsh, ni un esprit, ni un revenant, mais quelque chose d'indéterminé, d'inconnu, d'anormal. Et on sait que l'inconnu et l'anormal ont toujours effrayé l'humanité ignorante. Les procédés de défense contre les baucan dépendent de la nature de ceux-ci : on les touche avec de l'acier froid ou du fer; on se fait accompagner d'une chienne, ou bien on ne monte qu'un étalon, car ces deux animaux attaquent toujours les êtres surnaturels, au lieu que le chien et la jument se retournent contre leur maître; le meilleur moyen consiste à tracer à terre autour de soi un cercle tout en invoquant la Croix et le Christ. La forme la plus habituelle du baucan est celle d'un petit vieillard qui montre, de nuit, sa figure aux fenêtres en grinçant des dents; on l'invoque aussi pour faire peur aux enfants indociles. D'autres baucan très connus sont le Corps-Sans-Tête, dont on raconte diversement la défaite et la disparition, et la Patte-Grise qui hantait les églises : presque chaque église des Highlands en possédait un exemplaire.

Dans le dernier chapitre, consacré à l'année celtique, J. G. C. donne quelques renseignements sur différents noms et fêtes classés d'après le calendrier. L'étude la plus intéressante est celle qui a trait aux coutumes du *samhain* (*hallowmas*, premier jour de l'hiver ou Toussaint) (pp. 281-289) puis vient une courte étude sur les jours de la semaine et une autre (pp. 304-307) sur la lune et son influence sur la vie des hommes et des plantes.

Un index très détaillé termine le livre.

A. VAN GENNEP.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr Franz Schleichl. — **Die Duldung in Babylonien-Assyrien, Persien und China** (La Tolérance en Babylonie-Assyrie, en Perse et en Chine). — Gotha, 1902.

C'est une brochure de 108 pages que le Dr Schleichl ajoute à la série de monographies consacrées au même sujet depuis 1896 et où il a passé en revue les idées en matière de tolérance qui ont prévalu successivement ou régressivement en Espagne, dans les pays musulmans, sous les régimes bouddhistes et dans l'ancienne Égypte. Ce sont autant d'abrégés bons à consulter à titre de *mementos*, groupant autour d'un même principe les applications ou les contradictions multiformes dont ce principe a profité ou souffert dans les divers pays et les divers temps. Celui que nous annonçons un peu tardivement se recommande par le soin consciencieux que l'auteur a pris de ne puiser ses renseignements qu'à des sources bien renseignées elles-mêmes. Il n'apprendra rien de nouveau à ceux qui ont pu étudier de près l'histoire religieuse des régions dont il parle. Mais ceux-là sont rares et, quand il s'agit d'une question qui demeure, quoi qu'on en dise, à l'ordre du jour, de notre temps comme autrefois, il est commode de trouver réunis dans une exposition spéciale des données éparpillées dans un si grand nombre d'ouvrages qui n'avaient pas fait de cette question leur objet principal. On y trouvera des preuves nombreuses du fait significatif et à notre avis très mal observé, qu'il ne suffit nullement qu'une religion prêche la tolérance pour que ses adhérents la mettent en pratique. On dirait que l'homme, d'abord indifférent tant que la question de vrai ou de faux en religion ne se pose pas devant son esprit, est naturellement, instinctivement intolérant dès qu'il en a conscience et n'arrive à la tolérance considérée comme un devoir qu'à un degré supérieur de son développement intellectuel et moral.

A. Réville.

Adh. Leclère. — **Le livre de Vésandâr, le roi charitable,** d'après la leçon cambodgienne. — Paris, Leroux, 1902. Grand in-8°, 96 p., ill.

M. Adh. Leclère, résident de France au Cambodge, est bien connu par ses nombreuses publications relatives à ce pays. Il vient d'éditer, en un volume à part, la traduction du plus célèbre des *jâtaka* du Bouddha. C'est le récit de son avant-dernière renaissance sur cette terre, alors qu'en qualité de prince héritier,

sous le nom de Viçvantara (*pâli* : Vessantara) le Bodhisattva donna successivement en aumône l'éléphant royal, puis — sur le chemin de l'exil que lui avait valu cette générosité inconsidérée — ses chevaux, son char, ses deux enfants et jusqu'à sa femme : à ce prix seulement on devient un Bouddha. On doit savoir grand gré à M. L. d'avoir ainsi mis à la portée de tous la leçon cambodgienne de la légende, d'ailleurs à peu près fidèle au texte pâli : le service rendu au public français est même d'autant plus grand qu'il n'en existe pas d'autre version en notre langue. La traduction de M. L. est en général aisée à lire ; encore aurait-elle beaucoup gagné à être allégée d'un hybride mélange de termes cambodgiens qui la hérissent et l'encombrent et auxquels il eût été possible et préférable de substituer des équivalents français. Il est assurément plus commode pour le traducteur de reproduire ces expressions telles quelles : mais n'oublions pas que c'est pour la commodité du lecteur que les traductions doivent être faites. Il y aurait aussi beaucoup à dire sur la préface et les notes de M. L. La plupart de ces dernières affectent un luxe d'érudition d'autant plus superflu qu'il est loin d'être impeccable : nous ne demandons pas mieux que de passer condamnation sur les incorrections qui émaillent ces « restitutions » pâlies, mais nous ne pouvons laisser à leur auteur la moindre illusion sur leur compte. Les notes les mieux justifiées sont celles qui se rapportent aux divergences des diverses leçons, bien que M. L. semble parfois prendre vraiment trop au sérieux, comme s'il s'agissait de documents historiques, les variantes de ce « vieux contes. Ses observations sur le caractère « a-humain » (*sic*) de son héros et les « protestations indignées de la conscience cambodgienne » s'accordent assez mal avec l'épithète de « charitable » dont un sous-titre malheureusement choisi gratifie Vesandar : c'est qu'en réalité dans cette « plus belle page de la littérature bouddhique » il ne s'agit nullement de charité, au sens où nous l'entendons, mais d'une ivresse de sacrifice poussée jusqu'au sacrifice des autres en vue d'un but déterminé, l'obtention de la parfaite Bodhi — c'est-à-dire au fond l'exact pendant des surhumains et farouches exploits des vieux ascètes brahmaniques. On ne voit pas non plus pourquoi M. L. s'excuse de traduire le préambule qui place le récit dans la bouche du Bouddha et qui, avec la conclusion sur les destinées subséquentes des divers personnages mis en scène, forme le cadre obligé de tout *jâtaka*. En revanche on lira avec intérêt les détails vécus que l'auteur du *Bouddhisme au Cambodge* nous donne sur la popularité actuelle de la légende et les allusions dont elle est encore l'objet dans le langage courant. Nous considérons aussi comme très heureuse l'idée d'avoir illustré le texte à l'aide des dessins traditionnels que continuent à reproduire les artistes indigènes et dont plusieurs ne sont pas sans charme dans leur naïveté.

A. Foucher.

H. M. Chadwick. — **The cult of Othin. An essay in the ancient religion of the North.** — London. C. J. Clay and Sons, 1899. 82 pp. in-16. Prix : 2 sh. 6 p.

Dans cette consciencieuse monographie M. Ch. a réuni tous les renseignements qu'on possède sur le culte d'Odin; il a donc laissé de côté les mythes; tout au plus, trouve-t-on, note III, une courte étude sur le mythe d'Yggdrasill; l'auteur s'y élève contre la théorie de Bugge. Les caractéristiques du culte d'Odin sont les suivantes : les sacrifices se font au moyen de la javeline et de la pendaison; la mort dans la bataille était considérée comme rituelle. On trouverait des allusions à ce rituel dans les documents sur les peuples de Germanie et d'Angleterre. Parmi les cas de sacrifice à Odin M. Ch. range la mise à mort des vieillards chez les Hérules, pp. 33-35, et ce à tort à notre avis, une telle coutume ayant existé chez maints peuples de l'antiquité, étant fréquente chez les demi civilisés et ne présentant point, même dans le cas des Hérules, le caractère d'un sacrifice : bien des motifs peuvent être invoqués pour expliquer cette mise à mort des vieillards hérules; elle se faisait au moyen de la dague et M. Ch. est mal venu, lui qui attache tant d'importance à l'usage de la javeline (arme d'Odin par excellence) de supposer ici une erreur du copiste ou de l'écrivain (Procope). Les conclusions de l'auteur sont les suivantes : 1) le culte d'Odin était très probablement connu dans le Nord dès le commencement du VIe siècle, et il n'y a aucune raison pour supposer que ce culte fût nouveau à ce moment; 2) le culte d'Odin ne semble pas avoir été pratiqué par les Suédois au premier demi-siècle de notre ère; 3) si l'adoption de la crémation dérive du culte d'Odin, ce culte n'a pu être introduit en Suède plus tard que la fin du Ier siècle.

A. van Gennep.

A. Tille. — **Yule and Christmas. Their place in the Germanic year.** — London. D. Nutt. 1899, 8°, pp. 218.

Une étude approfondie de tous les documents qu'on possède sur l'année germanique, l'année anglo-germanique et l'année scandinave amène l'auteur à formuler les conclusions suivantes :

Alors que l'histoire des institutions indique une tripartition de l'année germanique, l'étymologie est en faveur d'une division en deux parties. Cela tient à ce que les Aryens acceptèrent très anciennement une divison tripartite d'origine orientale ; l'année se trouvait ainsi divisée en trois saisons de deux mois chaque. Yule était une de ces saisons et s'étendait originellement de la mi-novembre à la mi-janvier; chez les Goths du VIe siècle, Yule embrassait novembre et décembre, et chez les Anglo-Saxons du VIIIe siècle, décembre et janvier.

Les Germains du Nord commençaient l'année au milieu d'octobre; les Ger-

mains de l'ouest d'Allemagne et d'Angleterre seulement vers le milieu de novembre.

Comme on sait d'une manière certaine que vers le commencement du Ier siècle après J.-C. les Germains avaient une fête dans la première moitié de novembre, on a de bonnes raisons de croire que la Saint-Martin, qui tombe le 11 novembre, a succédé à la fête ancienne. La Saint-Martin fut la plus grande fête de l'année jusque vers la fin du Moyen-Age.

Rien d'étonnant, par suite, à ce que la Saint-Martin soit en relation avec l'ancienne division tripartite; d'où sa qualité de terme légal dans les anciennes lois germanique et anglo-saxonne; les autres termes légaux étaient la mi-printemps et la mi-automne. D'un terme à l'autre on comptait environ cent jours.

De même la Saint-Martin était en relation avec la division bi-partite. Jusqu'au XVIe siècle, la Saint-Martin et la mi-mai étaient des termes légaux en Allemagne; il en est encore de même en Écosse. Aux Champs-de-Mai ont succédé les grandes fêtes chrétiennes des Rogations. Ce n'est que vers 755 que l'Église fixa la date des deux fêtes au 1er mars et au 1er octobre.

Tous les documents prouvent abondamment que l'autre grande fête du Moyen-Age, la Saint-Michel, est bien postérieure à la Saint-Martin. La Saint-Michel doit son origine à la division en quatre saisons empruntées à l'Église de Rome.

Par contre les Germains ignoraient les Solstices et les Équinoxes : c'est aux Romains qu'il en durent la connaissance; c'est à eux également qu'ils durent les Calendes de janvier et les fêtes qui les accompagnaient. Comme transformation de coutume on peut citer l'adoption des fêtes de fin-décembre et de commencement de janvier dérivées des *Tabula Fortunæ*.

De même Noël est une simple importation romaine transformée par l'Église. Les premières formes du culte de la Vierge à Noël se trouvent exposées dans Beda, *De Mensibus Anglorum*, chapitre XV de son *De Temporum Ratione*. Puis on voit la coutume évoluer peu à peu jusqu'à devenir notre Noël, le Christmas des Anglais, etc.

Enfin chez les Scandinaves on trouve également des restes d'une division bipartite; on y trouve aussi la division tripartite et ce n'est que plus tard que fut importée la division romaine en quatre saisons. Le Yule Scandinave date du IXe siècle : on le célébra d'abord vers la mi-janvier; et ce fut le roi Hakon le Bon (940-963) qui en ordonna la célébration au moment de la Nativité.

A. VAN GENNEP.

Dr M. J. S. BALJON. — **Commentar op het Evangelie van Johanes.** — Utrecht, van Boekhoven, 1902.

M. le professeur Baljon poursuit la série de ses intéressants commentaires sur le N. T. Cette fois, c'est son commentaire sur le IVe évangile que nous

avons le privilège de présenter et de recommander à tous ceux qui s'intéressent aux multiples questions que soulève toujours ce livre mystérieux, et auxquelles plusieurs savants travaux viennent de donner encore un regain d'actualité. M. B. relève soigneusement, et sans prendre parti la plupart du temps, les idées de ces récents critiques, sauf pour *Baldensperger* et *van Eerde* dont il combat les hypothèses particulières, ainsi que quelques interprétations de *Jean Réville*. Il se contente en général de citer *Kreyenbühl* et *Grill*, et indique, à la fin de chaque chapitre de l'Évangile, les fragments qui feraient partie du noyau authentiquement johannique tel que *Wendt* a essayé de le constituer. La teinte neutre de ce consciencieux ouvrage est encore accentuée par le fait qu'il est dépourvu d'une Introduction où nous aurions pu connaître les idées personnelles de l'auteur et la solution qu'il donne au problème johannique. M. B. nous renvoie pour cela à son « Histoire des Livres du N. T. », parue l'année précédente, et dont la *Revue* a rendu compte[1]. Nous y apprenons (*Geschiedenis*... p. 365) que M. B. ne pense pas pouvoir attribuer l'Évangile à l'apôtre Jean, non à cause du caractère philosophique de l'œuvre, de la pureté relative de son grec ou des autres raisons généralement mises en avant contre l'authenticité, mais parce que l'altération que le quatrième évangéliste fait subir à l'histoire, pour la plier à ses théories religieuses, lui paraît inconcevable chez un disciple immédiat de Jésus.

Avec ses qualités d'objectivité et de solide érudition, cet ouvrage est digne de ses prédécesseurs, sortis de la même savante plume, et nous fait attendre avec impatience le prochain commentaire que M. B. nous promet pour cette année sur les *Actes des Apôtres*.

Georges Dupont.

F. X. Funk. — **Die apostolischen Väter herausgegeben**. — Tubingen. Mohr, in-8° de XXXVI et 252 p.; prix : 1 m. 80; relié : 2,80.

Les étudiants qui s'occupent de la littérature chrétienne primitive sont assurément parmi les plus favorisés. De toutes parts on s'efforce de mettre à leur disposition de bonnes éditions critiques des textes à étudier, non seulement du Nouveau Testament, mais des écrits voisins de la littérature canonique, à des conditions de bon marché tout à fait exceptionnelles. M. Krüger, dans sa collection « ausgewählter kirchen- und dogmen geschichtlicher Quellenschriften » a eu l'heureuse idée d'admettre une édition des Pères apostoliques. Elle forme le premier fascicule de la 2e série et elle est l'œuvre du professeur de théologie catholique bien connu, F. X. Funk.

Celui-ci publiait en 1901, chez Hinrichs, une nouvelle édition, partiellement revue et augmentée, de sa grande publication des Pères apostoliques avec notes

1) Tome XLV, p. 288.

et commentaires, en 2 volumes. Il se proposait d'en donner aussi une « editio minor ». M. Krüger pensa qu'il serait fâcheux de publier en même temps dans sa collection une autre édition à bon marché. Il s'entendit donc avec M. Funk et avec son éditeur pour faire passer celle préparée par celui-ci dans son recueil de « Quellenschriften ». Il en résulte quelques anomalies. L'introduction, écrite à la demande de M. Krüger, est en allemand, les références au N. T. au bas des pages sont en latin, ainsi que l'index. La pagination est double, d'une part continue, d'autre part en trois séries qui trahissent la composition destinée à former trois fascicules séparés. Ce sont là des détails peu importants.

Le texte est établi avec la correction et la précision habituelles à M. Funk. L'impression est excellente, ce qui n'est pas toujours le cas pour les éditions grecques à bon marché. L'introduction est tout à fait sommaire. Elle ne donne qu'une rapide indication sur l'histoire du texte et sur la place que la critique assigne dans l'histoire de la première littérature chrétienne à chacun des écrits édités. Elle ne saurait à aucun titre dispenser le lecteur de recourir à des éditions plus développées et aux commentaires, pour se renseigner sur les nombreux problèmes d'ordre critique soulevés par les œuvres des Pères apostoliques. La nature même de cette petite édition ne nous autorise pas à en demander plus.

M. Funk a admis dans son recueil la *Didaché*, qu'il avait déjà ajoutée à une réimpression du premier volume de la grande édition en 1887, le fragment de l'*Apologie* de Quadratus qui nous a été conservé et le *Martyrium Polycarpi*. Il y a maintenu l'*Epître à Diognète*, quoiqu'il ne la considère pas comme l'œuvre d'un Père apostolique. C'est une concession à la tradition. Nous ne nous en plaindrons pas, puisque cette Épître, quelle que soit la date de sa composition, est un écrit charmant, dont il est agréable d'avoir un texte à mettre entre les mains des étudiants.

Peu de temps après la publication de ce petit volume, la librairie Hinrichs publiait la quatrième édition des *Patrum apostolicorum Opera*, d'après la recension de von Gebhard, Harnack et Zahn (editio minor). La composition en est à très peu de choses près la même que celle de Funk. Il n'y a pas le fragment de l'*Apologie* de Quadratus, mais il y a, dans l'une comme dans l'autre, la *Didaché* et l'*Épître à Diognète*. Nous regrettons que les éditeurs aient cru devoir supprimer les traditions des Presbytres, conservées par Irénée. L'absurdité même de ces traditions est bien propre à nous édifier sur la rapide dégénérescence de la tradition orale, pour autant qu'elle n'avait pas été fixée par écrit de bonne heure. L'édition publiée par Hinrichs a un index nominum et un index locorum S. Scripturae. Celle de Funk n'a pas le premier, mais dans le second elle donne aussi le renvoi aux apocryphes.

JEAN RÉVILLE.

JEAN EBERSOLT. — **Les Actes de saint Jacques et les Actes d'Aquilas**, publiés d'après deux manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. — Paris, Leroux, 1902 ; 1 vol. gr. in-8, de II et 77 p.

M. Jean Ebersolt, élève de la Faculté de théologie de Paris et de l'École pratique des Hautes Etudes, a débuté dans la carrière d'historien par la publication d'une thèse qui fait honneur à la précision de sa méthode. Il nous donne ici l'édition princeps des Actes de saint Jacques, fils de Zébédée, et de ceux d'Aquilas, le mari de Priscille. Les premiers sont édités d'après le manuscrit grec 1534 de la Bibliothèque Nationale, un beau parchemin du XII[e] siècle contenant des vies et des martyres de saints, qui figurent au calendrier hagiographique entre le 1[er] mars et le 31 mai. Les seconds sont donnés d'après un manuscrit beaucoup plus négligé, portant le n° 1219 du fonds grec, qui contient d'autres vies de saints, dont quelques-unes ont été déjà publiées.

Il est à peine besoin de dire que ces documents tardifs n'apportent aucun renseignement historique sur les saints personnages dont il s'agit. Ce sont des légendes tardives. Les Actes de saint Jacques ont dû être rédigés dans la seconde moitié du VIII[e] siècle (p. 43). L'Église latine possédait bien avant l'Église grecque une légende sur l'apôtre Jacques ; ce n'était qu'une amplification du récit de Clément d'Alexandrie, dans le VII[e] livre des *Hypotyposes*, dont quelques fragments nous ont été conservés par Eusèbe. D'après ce récit le Juif qui conduit l'apôtre au tribunal est à tel point impressionné par le prisonnier, qu'il se convertit et subit le martyre avec lui. M. Ebersolt suppose que l'auteur des Actes grecs aura voulu réparer la négligence de ses coreligionnaires à l'égard de la mémoire de l'apôtre ; puisant à des sources antérieures, il aura voulu réunir en quelques pages tous les renseignements qu'il possédait. Son récit se distingue néanmoins des écrits similaires par une sobriété relative. Il s'inspire des passages du N. T. relatifs à Jacques et à Jean, de Josèphe, de Clément d'Alexandrie et surtout d'Hippolyte de Thèbes. Les détails empruntés à ce dernier auteur amènent M. Ebersolt à faire une assez longue étude des curieuses traditions qui se rattachent à la sainte Sion : c'est là qu'aurait été la chambre haute où se réunissaient les apôtres ; c'est là que Jésus aurait institué la Cène ; c'est là qu'aurait vécu et serait morte la vierge Marie. Malheureusement il n'y a aucune conclusion historique à tirer de ces légendes.

Quant aux actes d'Aquilas, c'est une compilation, sans aucune valeur, qui ne saurait être antérieure à la fin du VI[e] siècle, puisqu'il y est fait mention d'un certain Maurikios qui fut général de Tibère Constantin et qui lui succéda en 582.

Jean RÉVILLE.

H. ACHELIS. — **Virgines subintroductae** (*Ein Beitrag zu* 1 Kor. VII). — J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung ; Leipzig, 2 mk. 50 pf.

Dans cet élégant petit livre de 75 pages, le professeur H. Achelis aborde un des points les plus intéressants de l'histoire de l'Église. Tout le monde sait ou croit savoir ce qu'étaient les « *Virgines subintroductae* », dont tant de conciles et tant de Pères de l'Église se sont occupés. Et le jugement des historiens paraissait définitif. M. Achelis entreprend de le réformer, et si la démonstration n'est pas toujours décisive, il faut cependant reconnaître qu'elle est dans l'ensemble suffisante.

Nous ne suivrons pas M. Achelis dans le détail de son argumentation. Nous nous bornerons à en noter les points essentiels, en faisant deux réserves générales : pour la forme, l'auteur nous paraît manquer de clarté. Pour si captivant qu'il soit, cet opuscule n'est pas proportionné. C'est ainsi que la discussion tout accessoire sur la valeur du « *De singularite clericorum* » attribué à Cyprien, et de l'écrit « *Ad Oceanum* » attribué non moins faussement à Jérôme, prend une dizaine de pages. Bien d'autres détails, plus condensés, auraient pu être relégués au deuxième plan ou dans des notes. Il en résulte une sorte de confusion qui rend la lecture du livre plutôt pénible.

Deuxième réserve, pour le fond : l'auteur s'appuie trop facilement sur des arguments, dont il reconnaît parfois lui-même la fragilité. A être trop subtil on ne persuade pas toujours, au contraire.

Ces réserves faites, il ne nous reste plus qu'à louer l'ingéniosité de la thèse de M. Achelis. Il réfute victorieusement l'opinion traditionnelle qui ne veut voir dans l'institution des *Virgines subintroductae* qu'une coutume immorale, datant du IIIe siècle, une accommodation très peu honorable entre la chair et l'esprit, que pratiquaient en grand nombre des moines et des prêtres. L'institution est plus ancienne. Et si elle a dégénéré, si les conciles l'ont pendant des siècles si énergiquement combattue, si Chrysostome et tant d'autres s'élevaient avec véhémence contre d'étranges cohabitations, il n'en est pas moins vrai qu'elle fut connue, sous sa véritable forme, beaucoup plus pure, dans la primitive Église. M. Achelis, pour le prouver, analyse le fragment de la similitude IX du pasteur d'Hermas qui semble se rapporter à cette coutume. Bien plus, il remonte à saint Paul, en donnant une exégèse nouvelle du passage 1 Corinthiens, VII, 36-38. Il ne s'agit pas là pour lui d'un père à qui l'apôtre conseille de marier sa fille, ni même d'un tuteur et de sa pupille (suivant l'explication de Meyer-Heinrici), mais d'un couple, imprudemment uni par un mariage spirituel, et près de faiblir. L'hypothèse est certainement très intéressante et bien que l'auteur lui-même fasse certaines restrictions, il n'est pas impossible que nous soyons en face du véritable sens.

Pura puris. Il est des situations que les premiers chrétiens ont envisagées plus librement que nous. Le mariage spirituel, l'amour platonique, pouvaient

être une solution pour les laïques et les prêtres qui ne voulaient pas vieillir seuls, ou pour les veuves et les vierges isolées et sans défense. Ce sentiment tout religieux se transforma, par suite de son exaltation même, en sentiment très profane. C'était fatal, et l'on comprend que l'Église l'ait condamné.

Mais il faut distinguer les époques et ne pas rejeter superficiellement et comme « en bloc », une institution qui naquit d'un effort sincère pour réaliser un idéal impossible.

Gardons-nous surtout — c'est là la judicieuse conclusion de M. Achelis et nous nous y associons pleinement — de juger des choses anciennes avec nos préjugés modernes. Il faut se transporter dans une époque, pour la comprendre équitablement. C'est la première règle, et, pourrait-on dire, l'axiome de la méthode historique.

P. Philip de Barjeau.

Laisnel de la Salle. — **Souvenirs du Vieux Temps. Le Berry. Mœurs et coutumes.** Les littératures populaires, tome XLIV. — Paris, 1902. J. Maisonneuve.

M. A. Laisnel de la Salle, fils de l'auteur de la monographie bien connue sur les légendes et coutumes du Berry, a cru bon d'en publier une réimpression, qu'il a même augmentée par endroits ; il aurait bien dû profiter de l'occasion pour supprimer tous les rapprochements avec les folk-lores étrangers faits pa son père à une époque où l'étude comparée des légendes, des croyances et des coutumes ne faisait que commencer, et ne faire ainsi du volume qu'un recueil de documents locaux. D'ailleurs, les travaux de Laisnel de la Salle ne méritent pas tout à fait leur célébrité, due peut-être aussi au parrainage de George Sand. Les faits n'ont été étudiés que d'une manière superficielle, parfois vraiment trop sommaire ; le souci littéraire a déformé maintes légendes et caché leur naïveté première ; et les renvois à des publications antérieures, auxquelles Laisnel de la Salle a fait plus d'emprunts qu'il ne semble à première vue, ne sont jamais donnés en détail.

A. van Gennep.

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — La Revue ne saurait manquer de s'associer au deuil qu'a fait éprouver au monde savant tout entier la perte de M. *Gaston Paris*. Au cours de ses incessants travaux, ce maître éminent n'avait été amené à traiter qu'accessoirement des questions d'histoire religieuse, mais il avait apporté en ces délicates recherches son habituel souci d'érudition minutieuse et pénétrante, y avait fait admirer ses hautes qualités d'indépendance, d'impartialité vraiment scientifiques. En maintes occasions d'ailleurs, il avait prouvé que, délaissant pour un temps le domaine de la stricte érudition, il savait s'élever avec une remarquable aisance jusqu'aux vues d'ensemble sur les conceptions des philosophies modernes : qu'on relise, pour s'en convaincre, tel de ses articles de critique — notamment celui qu'il consacre à l'œuvre de J. Darmesteter — ou tel de ses discours — et c'est à celui qu'il prononça sur la tombe de Renan que nous pensons en ce moment. Il est à peine besoin de rappeler avec quelle perspicacité il élucida certains problèmes de littérature religieuse et de folk-lore médiéval : en quelques pages il proposait des conclusions presque toujours définitives sur des sujets de caractère si divers : *Le Petit Poucet et la Grande Ourse* (1875), *Le Juif-errant* (1880), *L'Ange et l'ermite* (1880), *Siger de Brabant* (1881), *La parabole des Trois-Anneaux* (1885), *Saint Josaphat* (1895), etc. De plus, M. G. Paris avait eu, en publiant de nombreux textes de littérature pieuse, l'occasion de les enrichir de notes, préfaces, commentaires, où se révèle la même intelligence des faits religieux ; citons, en cet ordre de travaux, ses magistrales éditions de la *Vie de saint Alexis* (1872 et 1885) des *Miracles de Notre-Dame* (1876-79), du *Mystère de la Passion* d'Arnoul Greban (1878), de la *Vie de saint Gilles* (1881), de trois versions en vers de l'*Evangile de Nicodème* (1885), de l'*Histoire de la guerre sainte*, d'Ambroise (1897), etc. Quelle que fût d'ailleurs l'œuvre littéraire à laquelle il appliquait sa rigoureuse méthode de recherches, il savait toujours y discerner les traces profondes de la vie morale des hommes du passé : « La fiction poétique, disait-il dans la préface d'un de ses derniers livres, est une des formes sous lesquelles les hommes ont le plus naïvement exprimé leur idéal, c'est-à-dire leur conception de la vie, du bonheur, de la

morale, et c'est en ce sens qu'on peut dire avec Aristote (mais en se plaçant à un autre point de vue) que la poésie est plus philosophique que l'histoire ».

P. A.

***

L'Académie de Stanislas, fondée à Nancy en 1750, est à coup sûr une des plus intéressantes et des plus actives de nos sociétés savantes de province; l'étude de cette histoire et de cette civilisation lorraines si complexes, si variées, si riches en faits politiques et moraux, pourrait fournir ample matière aux recherches des érudits qui font partie de cette société, mais plusieurs d'entre eux ne limitent pas à l'histoire de leur province le champ de leurs investigations scientifiques et se répandent sur le domaine de l'archéologie antique ou médiévale. Combien il serait souhaitable qu'un pareil exemple profitât à tant de savants départementaux dont le labeur tenace se dépense et s'inutilise dans d'insignifiantes besognes d'histoire locale! A ceux-là on ne saurait trop recommander l'édifiante lecture de la *Table alphabétique des publications de l'Académie de Stanislas* (1750-1900) que vient de dresser et de publier M. J. Favier. M. Ch. Pfister, l'éminent historien de Nancy, a fait précéder cette publication d'une substantielle monographie de l'Académie de Stanislas; il en montre sans parti-pris de panégyrique, sans fétichisme local, les développements successifs, l'activité scientifique et philanthropique. Signalons en passant l'intérêt tout particulier des trente premières pages qui présentent, avec une sobriété qui n'exclut pas le pittoresque, un tableau de la vie intime d'une Académie de province dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Dans la partie purement bibliographique de l'ouvrage, bornons-nous à signaler, comme intéressant plus directement l'histoire des religions, les articles suivants du répertoire dû à M. Favier : Age d'or, Bénédictins, Bhagavad Gita, Buddhisme, Burnouf, Saint Étienne, Fénelon, Pierre Fourier, Jésuites, Juifs, Lamennais, Saint Louis, Mahabharata, Monastères, Réforme, Réformés, Saint-Sacrement, Scholastique, Vie érémitique.

***

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 6 février* 1903. — M. *Clermont-Ganneau* communique et commente des photographies de monuments antiques nouvellement découverts qui viennent de lui être envoyées par le R. P. Paul de Saint-Aignan, de Tyr. Signalons, parmi ces documents, deux grandes statues de style égyptien découvertes près de Tyr et qui portent des dédicaces phéniciennes faites à un dieu dont le nom est effacé, par un personnage appelé Baalchillem, fils de Baalyaton. Ces deux statues doivent se classer à l'époque ptolémaïque.

Séance du 20 février 1903. — M. S. *Reinach* communique, de la part de Hamdi Bey, directeur du Musée de Constantinople, un rapport d'Edhem bey,

chargé de la continuation des fouilles à Tralles. Au cours de ces fouilles, on a mis au jour un magnifique portique en marbre, plus tard transformé en église byzantine. Dans ce monument, outre les inscriptions et deux bas-reliefs byzantins, on a recueilli encore trois têtes de marbre, d'un très beau travail, de Déméter, d'Athena et de Zeus Sérapis.

M. *Clermont-Ganneau* a reçu de M. Weber, ingénieur des Ponts et Chaussées de l'empire ottoman à Tripoli de Barbarie, les croquis de deux sépulcres antiques récemment découverts aux environs de cette ville et ornés de très curieuses peintures à fresques représentant divers sujets symboliques et religieux. Les inscriptions latines qui les accompagnent montrent que ce sont les tombeaux du mari et de la femme, l'un et l'autre d'origine africaine, comme l'indiquent suffisamment les noms puniques et néo-puniques portés par eux et fidèlement transcrits. Un détail, entre autres, présente un intérêt exceptionnel. Sur le couvercle recouvrant la cuve funéraire du mari est peint un lion bondissant, avec cette épigraphe : *qui leo jacet*; sur celui recouvrant la cuve de la femme, c'est une lionne, avec l'épitaphe : *quae lea jacet*. M. *Clermont-Ganneau* démontre que les défunts ainsi qualifiés de « lion » et de « lionne » devaient être des adeptes du culte de Mithra, dont les initiés du quatrième degré portaient le titre de *lions*. On a donc là un témoignage très important de l'extension des croyances mithriaques en Afrique et, en outre, la preuve décisive d'un fait jusqu'ici contesté, à savoir que les femmes pouvaient être affiliées aux mystères de Mithra et passaient par les mêmes degrés d'initiation que les hommes. (C. R. d'après la *Revue critique*, 9 mars 1903.)

Séance du 27 février 1903. — M. *Clermont-Ganneau* communique à ses collègues la photographie d'une statuette de bronze découverte à Kefr Djezzin, près de Berdja, sur la côte au sud de Djebail, l'antique Byblos. Cette figurine représente un personnage debout, coiffé à l'égyptienne, la face imberbe et efféminée, le bras droit relevé, le gauche ramené contre la poitrine; il porte une longue tunique collante que recouvre une sorte de tablier en forme de gaine cloisonnée. M. Clermont-Ganneau se refuse à y voir, comme on l'a proposé, la grande déesse de Byblos dans l'attitude et avec les attributs de la déesse d'Éphèse. Il estime qu'il faut y reconnaître le Jupiter du Temple de Baalbek ou Jupiter Heliopolitanus. Il propose la même identification pour une statue de pierre mutilée conservée au Louvre et rapportée par Renan de Djouni qui est situé près de Kefr Djezzin. M. *Clermont-Ganneau* présente ensuite des estampages et des photographies d'un fragment de stèle ou de table d'offrandes de granit gris, recueilli à Djebail même : il porte les cartouches hiéroglyphiques du Pharaon Chechonk Ier ou Sesonchis, le Sesac de la Bible, qui envahit la Palestine et pilla Jérusalem sous le roi Jeroboam. Au sujet des trois lignes de caractères phéniciens, très mutilées, gravées probablement après coup dans les parties de la stèle que ne recouvre pas le texte hiéroglyphique, M. *Clermont-Ganneau* incline à croire qu'il s'agit d'une dédicace funéraire.

M. *Henri Omont* fait une communication au sujet d'un manuscrit récemment

acquis par la Bibliothèque Nationale et qui contient une vie de saint Willibrord, évêque d'Utrecht, dédiée au XIIe siècle à l'abbé Gérard d'Epternach par un prêtre du nom d'Egbert. Cette biographie est la reproduction servile des chapitres III à XXV de la vie de saint Willibrord écrite par Alcuin. Pour dissimuler en partie son plagiat, l'auteur s'est contenté de remanier les deux premiers chapitres et d'écourter la fin de l'œuvre d'Alcuin.

M. *Philippe Berger* présente à l'Académie une inscription funéraire qui lui a adressée le R. P. Delattre : c'est l'épitaphe d'une femme « négociante de la ville ». M. Berger lit ensuite une communication relative à six nouvelles inscriptions samaritaines découvertes à Damas par le R. P. Ronzevalle. Ces inscriptions se composent d'une série de lettres isolées que séparent des points. C'est là un système d'abréviation fréquent chez les Juifs, et M. Berger est arrivé à reconnaître dans ces inscriptions des passages de la Bible. D'après les motifs ornementaux qui encadrent ces inscriptions, il semble bien qu'on doive les dater de l'époque arabe.

Séance du 13 mars. — M. *Clermont-Ganneau* communique à l'Académie les photographies qu'il avait déjà signalées dans une des séances précédentes et qui représentent des peintures trouvées à Tripoli de Barbarie.

M. *Sénart* fait une communication sur l'histoire du mot *Nirvanâ*. Quelques observations sont présentées par MM. S. Reinach, Clermont-Ganneau et Bouché-Leclercq.

Séance du 20 mars. — M. *Clermont-Ganneau* communique à l'Académie de nouvelles photographies du tombeau des sectateurs de Mithra récemment découvert par M. Weber à Tripoli de Barbarie. On y distingue l'inscription et la décoration du couvercle représentant la lionne mithriaque.

MM. le Dr Capitan et l'abbé Breuil estiment que les peintures d'animaux qu'ils ont découvertes, avec M. Peyrony, dans la grotte de Font-de-Gaume, près des Eyzies (Dordogne), ont vraisemblablement été exécutées, à l'époque quaternaire magdalénienne, dans un but religieux ou fétichique et seraient analogues aux *totems* des non-civilisés actuels. Ils en communiquent quelques reproductions aux membres de l'Académie. MM. le Dr Hamy et S. Reinach présentent des observations.

P. A.

ALLEMAGNE

Publications de 1902. — Dans le grand nombre de travaux d'histoire religieuse publiés en 1901 et 1902, dont nous n'avons pu rendre compte, faute de place, il en est quelques-uns que nous nous proposons de passer rapidement en revue dans cette chronique :

1° *Katechismus der Religionsphilosophie* (1 vol. in. 8 de x et 324 p. Leipzig, Weber, 1901), par le professeur *G. Runze*. Ce livre fait partie de « Weber's illus-

trisle Katechismen ». Le nom de « catéchisme » ne doit pas nous induire en erreur. Rien de moins dogmatique que ce livre. C'est à proprement parler un « manuel » composé avec une grande impartialité, à un point de vue réellement objectif, et dans lequel ont été condensés un nombre très considérable de renseignements. L'auteur expose d'abord les différentes théories sur l'origine de la religion, qui se laissent ramener à quatre types principaux : l'evhémérisme, l'origine surnaturelle, le nativisme (religion innée) et l'évolutionnisme anthropologique. Après cette partie historique, l'auteur examine les différentes méthodes qui permettent d'observer la genèse de la religion : méthode ethnologique, par l'étude des peuples non civilisés ; méthode pédagogique, par l'étude de la vie spirituelle de l'enfant ; enfin l'étude psychologique de l'homme civilisé et adulte. Ces diverses méthodes le conduisent à la conclusion que la religion procède d'une disposition propre à l'homme et qui est sensiblement la même partout. Parmi les facteurs qui la mettent en mouvement il distingue : l'élément émotionnel, désir ou crainte ; l'imagination spontanée, dans le rêve ou dans la combinaison consciente des représentations de l'esprit ; le besoin intellectuel d'expliquer les mystères de l'existence ; la tendance de la volonté morale ; enfin l'influence du langage.

Une récapitulation des données ainsi acquises et un complément de notices historiques amènent M. Runze à déterminer l'essence de la religion. C'est la partie la moins claire. La religion, est-il dit, n'a son siège ni dans la volonté, ni dans la pensée ; elle est un état de l'âme, dans lequel la volonté active n'est que puissance inconsciente et la connaissance n'est encore qu'intuition. La morale ne se confond pas avec la religion, elle s'en déduit ; la philosophie, en étroite relation avec elle, en est néanmoins distincte ; l'art et la religion sont étroitement associés comme fonctions l'un de l'autre. Enfin, dans une dernière partie, l'auteur cherche à retracer la loi de l'évolution historique de la religion et présente un tableau de la valeur relative des différentes formes religieuses. Il reconnaît dans l'histoire des religions une tendance constante à la simplification de la vie religieuse, au monothéisme et à la prépondérance des éléments moraux.

M. Runze ne s'est pas proposé de justifier théoriquement tel ou tel système de conceptions religieuses. Il a voulu faire œuvre d'historien. Dans l'ensemble il y a réussi. Avec un peu plus de clarté dans le langage, son manuel répondrait bien à ce que l'on peut demander actuellement comme introduction à la philosophie de la religion.

— 2° *Theologische Abhandlungen*, eine Festgabe zum 17 mai 1902 für *Heinrich Holtzmann* (Tubingue, Mohr, in-8 de 297 p. ; prix : 8 m. 60). L'éminent exégète de l'Université de Strasbourg a fêté le 17 mai 1902 son soixante-dixième anniversaire. A cette occasion ses collègues de la Faculté de théologie lui ont offert un volume de Mélanges, dont voici la composition : Der biblische Hades, par *G. Beer*, étude très instructive sur un sujet encore insuffisamment élucidé à la lumière de l'histoire religieuse comparée ; — Die Zukunftshoffnungen Israels

in der assyrischen Zeit, par M. W. *Nowack*; — Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth, par M. *Fr. Spitta*; — Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, par M. *G. Anrich*, étude fort intéressante où M. Anrich, non seulement analyse les doctrines de Clément d'Alexandrie et d'Origène sur les destinées des âmes avant et après l'incarnation et sur le feu purificateur, mais encore montre les liens qui rattachent ces doctrines à celles de Platon et à l'Orphisme; — Das mönchische Leben des IVe und Ve Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gönner, par M. *Lucius*. Nous avons déjà signalé cette étude (t. XLVI, p. 139). Elle aura été la dernière production scientifique du vaillant et modeste érudit. Peu de mois après il était enlevé brusquement en pleine maturité de la vie, laissant un très grand nombre de matériaux laborieusement accumulés en vue du grand ouvrage qu'il préparait sur le Culte des Héros. M. Holtzmann lui a rendu l'hommage qu'il méritait et auquel souscriront ceux qui l'ont connu; — Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung, par M. *P. Lobstein*; — Das Konstanzer Bekenntniss für den Reichstag zu Augsburg (1530), par M. *J. Ficker*. — Les deux autres mémoires de M. *Mayer* sur la mission de la Dogmatique et de M. *Smend* sur le rôle du sermon, ne sont pas de notre ressort.

— 3° *L. Deubner. De incubatione capita quattuor* (Leipzig, Teubner; in-8 de 138 p.). Les trois premiers chapitres traitent de la terminologie, des procédés d'incubation chez les anciens, des conditions exigées dans les divers sanctuaires où l'on venait passer la nuit pour recueillir en rêve ou par une apparition divine l'oracle que l'on réclamait (c'était le plus souvent pour obtenir la révélation du remède qui devait vous guérir). Un paragraphe spécial est consacré à l'oracle de Delphes. Le dernier chapitre est le plus instructif. Il est consacré aux exemples de la persistance de l'incubation chez les chrétiens. L'auteur montre par une série d'exemples empruntés aux cultes de saint Michel archange, des saints Côme et Damien, Cyrus et Jean, de sainte Thècle et de saint Thérapon, que les mêmes procédés constatés dans l'étude de l'incubation chez les païens se retrouvent chez les chrétiens. Cette dissertation est une précieuse contribution à l'étude de la transformation du culte des dieux païens en culte de saints chrétiens. L'auteur a, en outre, donné une édition soignée de l'éloge de saint Thérapon, martyr de l'île de Chypre, dont on ne possédait qu'un très mauvais texte.

— 4° La nouvelle édition des Œuvres de Philon, par MM. *Wendland* et *Cohn* (*Philonis Opera quae supersunt*, Berlin, Reimer) s'est augmentée d'un quatrième volume qui contient les traités *De Abrahamo*, *de Josepho*, *I et II De Vita Mosis*, *De decalogo*. M. Heinrici a consacré une étude critique détaillée à ce volume dans la « Theologische Litteraturzeitung » du 31 janvier 1903; il y propose plusieurs corrections au texte admis par les éditeurs. En même temps il fait ressortir à quel point Philon est resté foncièrement Juif, soit en maintenant à la Loi de Moïse son caractère sacré, intangible, soit par l'importance qu'il attache à l'observance du sabbat, soit par l'affirmation d'un particularisme

national qui subsiste au fond de sa pensée même la plus libérale. M. Heinrici va même jusqu'à déclarer que Philon a exercé de l'influence sur les Pères de l'Église, pas sur le christianisme originel. C'est là une assertion trop absolue. Elle peut se justifier pour l'enseignement proprement évangélique. Mais personne ne saurait contester l'influence de la théologie judéo-alexandrine sur le IVe Évangile ou sur l'Épître aux Hébreux. Ces documents, cependant, appartiennent bien au christianisme primitif.

A ce même point de vue, le même critique reproche fort justement à M. *J. Horovitz*, auteur du plus récent ouvrage sur la philosophie de Philon *Untersuchungen ueber Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung*, Marburg, Elwert, 1900, in-8 de XIII et 127 p.) d'avoir beaucoup trop accentué la dépendance de la cosmologie philonienne à l'égard de celle de Platon. Philon se borne à utiliser les matériaux que lui fournit Platon, en les combinant avec des éléments stoïciens et pythagoriciens; son but unique est de faire valoir les récits de la Genèse, sans aucun souci de se conformer à tel système philosophique plutôt qu'à un autre. Il est apologète avant tout.

— 5° La brochure du professeur W. *Soltau*, intitulée *Die Geburtsgeschichte Christi* (Leipzig. Dieterich, 1902; in-8 de 43 p.; prix : 0,75) est une œuvre de parti pris, mais d'une lecture très suggestive. Que les légendes sur la naissance du Christ soient nées en terre païenne et non en Palestine même, cela est très probable. Qu'elles aient été conçues par analogie avec des légendes païennes de même nature, c'est également vraisemblable (cfr. le mémoire de Jean Réville, sur le « Mithriacisme comme facteur religieux du monde antique » dans les *Etudes de philosophie et d'histoire publiées par les professeurs de la Faculté de théologie de Paris*, 1901). Mais M. Soltau va plus loin; il ne se borne pas à réunir les textes et les inscriptions du monde antique, utiles à sa thèse, il prétend encore décomposer les textes évangéliques de manière à restituer les divers étiages successifs de la légende et les expliquer chaque fois par l'action d'un ou de plusieurs documents païens correspondants. A vouloir trop préciser en pareille matière on compromet sa thèse.

— 6° *Die urchristlichen Gemeinden; Sittengeschichtliche Bilder*, par *E. von Dobschütz*, professeur à l'Université de Iena (Leipzig. Hinrichs, in-8, de XVI et 300 p.; 1902; prix : 6 m.). Voici un beau livre, bien fait, reposant sur une connaissance minutieuse des documents, mais ne se perdant pas dans le détail. L'auteur a voulu tracer un tableau de la vie morale dans la chrétienté primitive jusque vers le milieu du IIe siècle. Après avoir posé le problème et fait connaître les documents qui lui fourniront les éléments de la solution, il décrit successivement l'état moral des communautés pauliniennes, des groupes judéo-chrétiens et des chrétientés d'origine païenne après saint Paul. Ici il s'occupe d'abord des églises qui sont encore sous l'influence de Paul, puis du groupe johannique, des premiers gnostiques, de la chrétienté pendant la période de formation de l'église catholique. Les épîtres de Paul aux chrétiens de Corinthe lui fournissent les éléments du tableau initial; le *Pasteur* d'Hermas le renseigne sur

l'état de la communauté romaine vers le milieu du IIe siècle. M. von Dobschütz a relégué quelques dissertations plus techniques dans une série d'appendices : de la statistique dans l'antiquité; l'esclavage antique; le jugement de Dieu à Corinthe; Jacques, le frère du Seigneur; le végétarisme antique; la terminologie morale. Des index copieux facilitent beaucoup l'usage de ce livre qui est appelé à rendre de nombreux services. Le jugement de l'auteur est peut-être un peu optimiste, en ce sens qu'il ne distingue pas assez entre l'état moral de l'élite et celui de la moyenne des fidèles. Il est difficile aussi, à cette époque, de délimiter exactement ce qui est chrétien et ce qui ne l'est plus ou presque plus, dans l'extraordinaire foisonnement de doctrines et d'associations qui caractérise la période de l'envahissement de la chrétienté par le gnosticisme. On pourra contester aussi certains jugements littéraires qui déterminent la valeur chronologique et locale des témoignages invoqués. Mais, dans l'ensemble, ce livre comble une lacune de la littérature cependant surabondante concernant les origines de la société chrétienne.

— 7° H. *Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus* (Göttingen; Vandenhoeck et Ruprecht; in-8 de VIII et 168 p.; prix : 4 m. 80). Cette œuvre de début est pleine de promesses. Nous sommes trop habitués à ne voir dans le gnosticisme que des tentatives pour substituer à la religion révélée des chrétiens des systèmes de spéculation fantaisiste. M. Harnack, dans son Histoire des Dogmes, le présente comme une confiscation du christianisme au profit de doctrines du monde ambiant. M. Liechtenhan, fort justement, semble-t-il, met en lumière le fait que les gnostiques se réclament généralement d'une révélation qu'ils opposent à la sagesse de ce monde, avec non moins de résolution que les chrétiens non gnostiques prônant la révélation de l'Ancien Testament et de Jésus. On pourrait ajouter que, parmi les chrétiens de la grande église eux-mêmes, jusqu'à la crise montaniste, tout comme pour les gnostiques, la révélation n'est pas étroitement circonscrite dans les écrits sacrés dont ils font état, mais qu'elle se continue par l'inspiration individuelle des apocalypticiens et des prophètes. Seulement la révélation gnostique a généralement un caractère plus intellectualiste que dans la grande église. Il ne faut jamais oublier que nous ne connaissons la plupart des gnostiques que par leurs adversaires, et par des adversaires qui ne sont pas tendres pour eux. Il s'en faut encore de beaucoup qu'on ait fait au gnosticisme la part qui lui revient dans la formation de l'Église chrétienne. La théologie officielle de l'ancienne Église n'est, au fond, qu'un gnosticisme canalisé.

— 8° A. *Hjelt. Die altsyrische Evangelienuebersetzung und Tatian's Diatessaron* (Leipzig; Deichert; in-8 de VIII et 166 p.; prix : 6 m.). Cette étude forme le premier fascicule de la 7e partie des « Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur », dirigées par Th. Zahn. Elle a été composée en vue d'un concours institué par l'Université de Helsingfors. L'auteur y a groupé tous les renseignements sur la version dite de Cureton et sur le Sinaiticus syrien retrouvé il y a quelques années, ainsi que

sur le Diatessaron de Tatien. Ensuite il compare ces textes les uns avec les autres et il aboutit aux conclusions suivantes : ce n'est pas le Diatessaron, encore bien moins la Peshito, qui est la version syriaque primitive. Celle-ci se retrouve bien plutôt dans le Sinaïticus syriaque, ce qui reporte l'antiquité de ce texte jusqu'au milieu du IIe siècle. Tatien l'aurait utilisé très librement dans le Diatessaron. Le texte dit de Cureton représenterait une révision de la même version primitive, inspirée par l'influence de Tatien. Enfin la Peshito serait une révision ultérieure qui aurait eu pour but, justement, de faire disparaître les traces de l'influence de Tatien. On voit que M. Hjelt professe sur l'antériorité du Sinaïticus syriaque par rapport au Diatessaron une opinion analogue à celle de M. Burkit (voir Revue, t. XLVI, p. 121 et suiv.). Cette question a une grande importance pour la critique du texte du Nouveau Testament, comme nous l'avons montré (*ibid.*, p. 264 et suiv.). M. Hjelt croit même pouvoir établir que les quatre évangiles du Sinaïticus syriaque ne sont pas l'œuvre du même traducteur ; celui du premier évangile possède une connaissance des particularités de la vie juive palestinienne qui ne se retrouve pas chez les autres.

Ces études de critique des textes évangéliques syriaques sont maintenant facilitées par la publication, en 1901, par la Clarendon Press, à Oxford, de la magnifique édition critique des évangiles selon la Peshito : *Tetraevangelium sanctum juxta Simplicem Syrorum versionem*, due à M. *G. H. Gwilliam* (prix : 2 livres 2 sh.).

— 9° La collection des Auteurs grecs chrétiens des trois premiers siècles, publiée sous les auspices de l'Académie des Sciences de Berlin, s'est accrue, en 1902, de l'édition des *Oracula Sibyllina*, par M. J. Geffcken (Leipzig, Hinrichs ; in-8 de LVI et 240 p. ; prix : 9 m. 50). L'éditeur ne s'est pas borné à noter les variantes des manuscrits, tous mauvais d'ailleurs ; il a donné des renvois très nombreux à tous les auteurs où l'on trouve des parallèles au texte. De plus il a publié dans la collection des « Texte und Untersuchungen » (Nouvelle série) un fascicule où il émet un jugement motivé sur la composition et la date des oracles (*Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*). Il y a peu de questions de critique littéraire aussi complexe que celle-là. Il faut lire le mémoire d'un bout à l'autre pour s'y reconnaître.

Dans la même grande collection M. Heikel a édité le premier volume des Œuvres d'*Eusèbe de Césarée* contenant la *Vie de Constantin*, l'*Oratio ad sanctum cœtum* et la *Laus Constantini*. La première moitié du second volume vient de paraître. Elle contient la première partie de l'*Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe*, dans le texte grec et dans la traduction latine de Rufin (gr. in-8, de 507 p. ; prix, 16 m.). Le texte grec est édité par M. *Ed. Schwartz*, professeur à l'Université de Göttingen ; M. *Th. Mommsen* n'a pas dédaigné d'établir lui-même le texte latin de Rufin. Et la commission de l'Académie de Berlin a joint cette traduction latine à son édition des auteurs grecs chrétiens, parce que l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe a été utilisée en Occident surtout dans le texte latin de Rufin. L'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe est le document fon-

damental de l'histoire littéraire et ecclésiastique chrétienne des trois premiers siècles. Il ne fallait donc rien épargner pour en donner enfin un texte qui fût établi avec toutes les ressources de la critique moderne. Avec la traduction latine de Rufin et les traductions syriaque et arménienne, on possède maintenant tous les intruments nécessaires pour apprécier l'œuvre du grand historien chrétien de l'antiquité et suivre les transformations qu'elle a subies. Nous rappelons, pour ceux qui ne peuvent pas lire les textes originaux syriaque ou arménien, que M. Nestle a donné récemment une traduction allemande de la version syriaque et que M. Preuschen vient de publier, chez Hinrichs, la traduction allemande des livres VI et VII de la version arménienne, qui manquent en syriaque. Comme la version arménienne a été faite sur le texte syriaque, avec une littéralité servile, elle peut suppléer suffisamment la lacune de celui-ci.

La seconde partie de l'édition de MM. Schwartz et Mommsen est sous presse. Elle contiendra les Prolégomènes.

— 10° Avec l'ouvrage de M. *D. Schönfeld*, *Der isländische Bauernhof und sein Betrieb zur Sagazeit nach den Quellen dargestellt* (Strasbourg, Trübner; in-8, de XVI et 286 pp.; prix : 8 m.), nous abordons un domaine bien éloigné de celui du christianisme primitif. Mais en nous faisant connaître les us et coutumes du paganisme germanique et scandinave, il nous apporte des renseignements non moins utiles à enregistrer sur les éléments qui composèrent la religion populaire des peuples du nord de l'Europe. Ce livre fait partie de la collection des « Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker ». Il décrit la vie rurale en Islande dans les temps les plus anciens accessibles à l'histoire, les usages conservés du paganisme, les superstitions relatives aux propriétés magiques des bêtes et de certaines plantes. M. Schönfeld ne fait pas d'études comparées ni de théorie. Il rapporte des faits. C'est un livre à consulter; il fournit des documents à l'historien des religions, mais l'auteur lui-même ne les met pas en œuvre.

— 11° Aux historiens du christianisme moderne on peut recommander deux recueils susceptibles de rendre des services : celui des confessions de foi des églises réformées, qui ne renferme pas moins de 58 documents, qui tous ont eu la prétention d'être orthodoxes (*Die Bekenntnisschriften der reformirten Kirchen*, par *E. F. K. Müller*; Leipzig, Deichert : 1903); l'auteur y a joint une introduction générale et des renseignements historiques, mais surtout un précieux index qui permet de retrouver facilement dans cette multitude de textes les passages relatifs à une même doctrine. — Et un volume de la collection bien connue « Grundriss der theologischen Wissenschaften » publiée par l'éditeur Mohr, à Tubingen : *Symbolik oderchristliche Confessionskunde* (in-8, de XV et 430 p.; prix : 6 m. 60), par M. *F. Loofs*, où l'on trouve l'histoire des symboles romains et orientaux et une analyse, avec renseignements historiques, des confessions dans les églises orientales et dans l'Église romaine.

∴

Un témoignage relatif au séjour de l'apôtre Pierre à Rome. — Dans la *Theologische Literaturzeitung* du 25 octobre 1902, M. *Ad. Harnack* a signalé un témoignage relatif au séjour de l'apôtre Pierre à Rome, qui semble avoir passé inaperçu jusqu'à présent et qui n'est pas dénué de valeur. C'est un passage de l'*Apokritikos* de Macarius Magnes (III, 22). Rappelons que cet écrit est une apologie du christianisme composée aux abords de l'an 400 et surtout remarquable par le grand nombre de citations d'un ouvrage antérieur dirigé par un néoplatonicien contre la religion chrétienne (voir à ce sujet la dissertation de M. L. Duchesne, *De Macario Magnete et ejus scriptis*). L'adversaire combattu par Macarius est très vraisemblablement Porphyre dont il réfute les Λόγοι κατὰ χριστιανῶν malheureusement perdus. Or voici de quelle manière cet adversaire, donc probablement Porphyre lui-même, s'exprimait au sujet de Pierre : « On est en droit de s'étonner que Jésus ait pu confier les clefs du royaume des cieux à un homme comme Pierre et qu'il ait pu dire à quelqu'un qui se troublait pour si peu et se laissait abattre par de pareilles choses : « Pais mes brebis »... Cependant on raconte que Pierre, après avoir fait paître les brebis pas même un petit nombre de mois, fut crucifié, alors que Jésus avait déclaré que les portes de l'enfer n'auraient pas raison de lui (ὅμως ἱστορεῖται μηδ' ὀλίγους μῆνας βοσκήσας τὰ προβάτια ὁ Πέτρος ἐσταυρῶσθαι etc.).

M. Harnack observe fort justement que Porphyre est un écrivain consciencieux et précis. Dans la seconde moitié du IIIe siècle on racontait donc encore à Rome que l'apôtre Pierre n'y avait séjourné que quelques mois. On peut observer cependant que déjà à cette époque il devait y avoir en circulation des listes épiscopales qui lui attribuaient un épiscopat de beaucoup plus longue durée. Mais une tradition conforme à ces calculs de chronographes n'était pas encore établie.

∴

La circoncision chez les Égyptiens. — Dans l' « Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete » (t. II fasc. 1, p. 22 à 31) publié chez Teubner, à Leipzig, par M. U. Wilcken, M. *Paul Wendland* a groupé et commenté à nouveau les témoignages contradictoires des auteurs grecs sur la circoncision chez les Égyptiens, générale d'après les uns, limitée à la classe sacerdotale d'après les autres (*Die hellenischen Zeugnisse ueber die ægyptische Beschneidung*). Un point intéressant pour lequel il a apporté un témoignage décisif, c'est que les Égyptiens pratiquaient la circoncision à l'âge de 14 ans. Philon l'atteste expressément dans les « Quaestiones in Genesin », III, 47 (éd. Aucher p. 218; cfr. encore p. 220), où il dit : « Primum enim Aegypti per consuetudinem regionis anno aetatis decimo quarto, quando mas incipit

seminis usum gerere et femina sanguinis eruptionem sentire, tam sponsum quam sponsam circumcidunt. »

J. R.

ITALIE

C'est, parmi tous les monuments de la mythologie assyro-babylonienne, le poème de la descente d'Istar aux Enfers qui, pour de multiples raisons exposées dans un court avant-propos, a le plus particulièrement retenu la curiosité scientifique et littéraire de M. *Rinonapoli* ; cet érudit s'est même plu à en écrire en vers italiens une très élégante paraphrase (*La discesa d'Ishtar all' Inferno. Leggenda Babilonese*. Cagliari, 1903. Pièce de 34 pages et 3 *pl.*). Le caractère primitif, la ligne fruste de l'original y sont quelque peu sacrifiés à l'effet littéraire ; mais M. R. a fait suivre son essai d'interprétation poétique d'une version littérale du texte établi par MM. Sayce, Jérémias et Jensen. On ne peut que regretter que cette aimable plaquette ne se termine pas avec cette traduction et que M. Rinonapoli ait cru utile d'y ajouter une iconographie plus que rudimentaire de la déesse Istar.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

PLOTIN

ET LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

Les articles fort intéressants que M. Goblet d'Alviella a publiés récemment dans la *Revue de l'Histoire des Religions* complètent heureusement les travaux de Lenormant et Pottier, comme ceux de Foucart[1].

Avec M. Jean Réville[2], M. Goblet d'Alviella estime que les hiérophantes retrouvaient, dans les Mystères d'Éleusis, « ce qui était considéré de leur temps comme la sagesse suprême par la philosophie la mieux accréditée ». Puis il dit, en s'appuyant sur les témoignages de Chrysippe, de Cicéron, de Sénèque, de Plutarque, de saint Augustin et de Varron, que le stoïcisme y succéda au pythagorisme, plus ou moins modifié par les doctrines de l'Académie, dans le siècle qui précéda la conquête romaine.

Enfin il signale la substitution du néo-platonisme au stoïcisme : « En dehors même des œuvres orphiques de cette période, qui reflètent les idées et les tendances des Alexandrins, les écrits de Porphyre et de Proclus attestent suffisamment que le néo-platonisme était devenu la philosophie des Mystères. Maxime, Eunape, Julien, sans aucun doute Proclus

1) Lenormant a écrit l'article *Eleusinia* du dictionnaire Daremberg et Saglio ; Pottier l'a revu. Foucart a donné deux études : *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. XXXV, 2e partie, Klincksieck, 1895) ; *Les Grands Mystères d'Éleusis, personnel, cérémonies* (même collection et même éditeur, 1900). — Les articles de M. Goblet d'Alviella ont paru en septembre-octobre, novembre-décembre 1902, janvier-février, mars-avril 1903.

2) *La Religion à Rome sous les Sévères*, p. 178.

étaient des initiés d'Éleusis, et la charge d'hiérophante, au IIIe et au IVe siècle de notre ère, fut occupée plus d'une fois par des philosophes néo-platoniciens. Jamais peut-être l'accord ne fut plus étroit entre la religion et la philosophie ».

Je voudrais indiquer brièvement comment Plotin, dont le nom et les œuvres n'ont pas été rappelés, à notre connaissance, par ceux qui ont le mieux étudié les mystères d'Éleusis, a substitué à l'interprétation stoïcienne celle qui a été acceptée par son école et par les partisans de l'hellénisme, puis en tirer quelques conséquences qui ne semblent pas sans valeur pour éclairer l'histoire du christianisme lui-même.

*
* *

La philosophie néo-platonicienne se présente d'abord comme une initiation réservée à ceux qu'on en a jugés dignes :

« Hérennius, Origène et Plotin, écrit Porphyre dans la *Vie de Plotin*, étaient convenus de tenir secrète la doctrine qu'ils avaient reçue d'Ammonius. Plotin observa cette convention. Hérennius fut le premier qui la viola, ce qui fut imité par Origène. Ce dernier se borna à écrire un livre *Sur les Démons*; et sous le règne de Gallien, il en fit un autre pour prouver que *Le Roi est seul créateur* (ou *poète*). Plotin fut longtemps sans rien écrire. Il se contentait d'enseigner de vive voix ce qu'il avait appris d'Ammonius. Il passa de la sorte dix années entières à instruire quelques disciples, sans rien mettre par écrit; mais comme il permettait qu'on lui fît des questions, il arrivait souvent que l'ordre manquait dans son école et qu'il y avait des discussions oiseuses, ainsi que je l'ai su d'Amélius... Plotin commença, la première année de Gallien, à écrire sur quelques questions qui se présentèrent ».

Lors même que Plotin écrit, il ne s'adresse pas à tous; il fait un choix entre ceux qui souhaiteraient devenir ses lecteurs, comme entre ceux qui se présentent pour être ses auditeurs :

« La dixième année de Galien, dit Porphyre, qui est celle où je le fréquentai pour la première fois, il avait écrit 21 livres *qui n'avaient été communiqués qu'à un très petit nombre de personnes; on ne les donnait pas facilement et il n'était pas aisé d'en prendre connaissance*;

on ne les communiquait qu'avec précaution et après s'être assuré du jugement de ceux qui les recevaient[1] ».

Enfin Plotin annonce par les jugements mêmes qu'il porte dans son école, l'estime qu'il fait des Mystères et l'importance qu'il leur attache :

« Un jour, écrit Porphyre, qu'à la fête de Platon je lisais un poème sur le *Mariage sacré*, quelqu'un dit que j'étais fou, parce qu'il y avait, dans cet ouvrage, de l'enthousiasme et du mysticisme. Plotin prit alors la parole et me dit d'une façon à être entendu de tout le monde : « Vous « venez de nous prouver que vous êtes en même temps poète, philo- « sophe et *hiérophante*[2] ».

L'étude de l'œuvre révèle, chez Plotin, les mêmes préoccupations et nous explique comment, en prenant pour point de départ les cérémonies, les pratiques et les formules des Mystères, il y a fait entrer sa philosophie tout entière. Mais pour que cela apparaisse nettement, il faut la parcourir, en suivant l'ordre chronologique de la composition et non l'ordre arbitraire que lui a imposé Porphyre[3].

Dans le livre sur le Beau, que Plotin écrivit le premier et qui est, pour les éditions porphyriennes, le sixième de la première Ennéade, se trouvent, pour ainsi dire, le plan et le but de l'œuvre tout entière. Plotin entreprend de montrer comment, par la vue du Beau, on peut purifier l'âme, la séparer du corps, puis s'élever du monde sensible au monde intelli-

1) Γράψας εὑρίσκεται εἴκοσι καὶ ἓν βιβλίον, ἃ καὶ κατείληφα ἐκδεδομένα ὀλίγοις· οὐδὲ γὰρ ἦν πω ῥᾳδία ἡ ἔκδοσις οὐδὲ εὐσυνειδήτως ἐγίγνετο οὐδ' ἁπλῶς κἀκ τοῦ ῥᾴστου, ἀλλὰ μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων (*de Vita Plotini*, § 4). La traduction française est prise à Bouillet et à Eugène Lévêque, *Les Ennéades de Plotin*, 3 vol. Paris, Hachette, dont on ne saurait trop recommander la lecture aux historiens des religions comme des philosophies.

2) Ἐπαινῶν εἰς ἐπήκοον ἔφη πάντων· « ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην » (*de Vita Plotini*, § 15).

3) Porphyre (*Vie de Plotin*, §§ 4, 5, 6) donne la liste chronologique des 54 livres dans son édition; il (§ 24) les a partagés en six Ennéades, en l'honneur des nombres parfaits *six* et *neuf*! Il a réuni dans chaque Ennéade les livres qui traitent de la même matière, mettant toujours en tête ceux qui sont les moins importants. Kirchhoff a édité (Leipzig, Teubner, 1856) les livres dans l'ordre chronologique.

gible et contempler le Bien qui est le principe du Beau. Par le vice, par l'ignorance, l'âme s'éloigne de son essence et tombe dans la fange de la matière; par la vertu, par la science, elle se purifie des souillures qu'elle avait contractées dans son alliance avec le corps et elle s'élève à l'intelligence divine, de laquelle elle tient toute sa beauté.

Dès ce premier livre, Plotin fait intervenir à trois reprises les Mystères pour en expliquer l'institution, les rites, les pratiques et en esquisser l'interprétation :

« Ainsi (§ 6), comme le dit une antique maxime, le courage, la tempérance, toutes les vertus, la prudence même ne sont qu'une purification. C'est donc avec sagesse qu'on enseigne, dans les Mystères, que l'homme qui n'aura pas été purifié séjournera, dans les enfers, au fond d'un bourbier, parce que tout ce qui n'est pas pur se complaît dans la fange par sa perversité même : c'est ainsi que nous voyons les pourceaux immondes se vautrer dans la fange avec délices[1] ».

Qu'il s'agisse bien, dans ce passage, des Mystères d'Éleusis, c'est ce que prouve le texte de Platon auquel Plotin y fait allusion : « Musée et son fils Eumolpe, dit Platon, attribuent aux justes de magnifiques récompenses. Ils les conduisent, après la mort, dans la demeure d'Hadès et les font asseoir, couronnés de fleurs, au banquet des hommes vertueux, où ils passent leur temps dans une éternelle ivresse. Quant aux méchants et aux impies, ils les croient relégués aux enfers, plongés dans un bourbier et condamnés à porter l'eau dans un crible »[2].

Dans le paragraphe suivant (§ 7), Plotin continuant à développer sa pensée, dit que, pour atteindre le Bien et s'unir à lui, l'âme doit se dépouiller du corps, comme dans les Mystères s'avancent entièrement nus ceux qui, purifiés, sont admis à pénétrer dans le sanctuaire :

1) Ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή· διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ εἰς ᾅδου κείσεσθαι ἐν βορβόρῳ, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φίλον· (I. 6, p. 55).

2) Πολιτείας β' p. 363, C. D... τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἅιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν.

« Il nous reste maintenant à remonter au Bien auquel toute âme aspire[1]. Quiconque l'a vu, connaît ce qui me reste à dire, sait quelle est la beauté du Bien. En effet le Bien est désirable par lui-même ; il est le but de nos désirs. Pour l'atteindre, il faut nous élever vers les régions supérieures, nous tourner vers elles et nous dépouiller du vêtement que nous avons revêtu en descendant ici-bas, comme, dans les mystères ceux qui sont admis à pénétrer au fond du sanctuaire, après s'être purifiés, dépouillent tout vêtement et s'avancent complètement nus. »

Au paragraphe suivant, Plotin substitue son idéal de l'homme sage et heureux à celui des Stoïciens et indique plus clairement encore son intention de remplacer leur interprétation allégorique des Mystères par celle qu'il puisera dans sa propre doctrine. Celui qui est malheureux, dit-il d'abord, ce n'est pas celui qui ne possède ni de belles couleurs, ni de beaux corps, ni la puissance, ni la domination, ni la royauté, mais celui-là seul qui se voit exclu uniquement de la possession de la Beauté, possession au prix de laquelle il faut dédaigner les royautés, la domination de la terre entière, de la mer, du ciel même, si l'on peut, en abandonnant et en méprisant tout cela, contempler la Beauté face à face. Puis il ajoute :

« Comment faut-il s'y prendre, que faut-il faire pour arriver à contempler cette Beauté ineffable qui, comme la divinité dans les Mystères, nous reste cachée au fond d'un sanctuaire et ne se montre pas au dehors, pour ne pas être aperçue des profanes ? Qu'il s'avance dans ce sanctuaire, qu'il y pénètre celui qui en a la force, en fermant les yeux au spectacle des choses terrestres et sans jeter un regard en arrière sur les corps dont les grâces le charmaient jadis[2]. »

Le livre que Plotin a écrit le 9e et qui porte sur le Bien et

1) I, 6, § 7. Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή · εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν · ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις, ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα · οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις, τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι ·

2) I, 6, § 8. Τίς οὖν ὁ τρόπος ; τίς μηχανή ; πῶς τις θεάσηται κάλλος ἀμήχανον οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προιὸν εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ ; Ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἴσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μηδ᾽ ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαΐας σωμάτων.

l'Un, a paru d'une importance extrême à Porphyre, qui l'a placé le 9e dans la VIe Ennéade, c'est-à-dire le dernier de toute son édition. En fait c'est un de ceux qu'on étudie avec le plus grand profit, quand on cherche à saisir rapidement, dans ses traits essentiels, la philosophie néoplatonicienne. Plotin y traite d'abord de l'Un qu'il distingue de l'Intelligence et de l'Être ; qu'on ne saisit, ni par la science, ni par la pensée ; qui est le principe parfaitement simple de tous les êtres, indivisible, infini, absolu, le Bien considéré d'une manière tout à fait transcendante. Puis Plotin affirme que nous pouvons nous unir à l'Un et que cette union, momentanée dans notre existence actuelle, est appelée à être permanente, peut-être définitive. Être uni à Dieu, c'est notre vie véritable. Et nous sommes en état de nous unir à lui, d'un côté, parce qu'il est présent à tous les êtres, de l'autre, parce qu'il nous suffit pour cela de faire disparaître en nous toute différence. Cette union, qui est la vie des dieux, des hommes divins et bienheureux, constitue un état ineffable, extase, simplification, don de soi, etc. Si l'âme ne peut la maintenir, c'est qu'elle n'est pas encore tout à fait détachée des choses d'ici-bas, qu'elle ne s'est pas encore identifiée à l'Un.

En somme, ce livre est bien caractéristique de l'époque théologique ou médiévale[1], puisqu'il est tout entier employé à déterminer ce qu'est la première hypostase ou le Dieu suprême, et de quelle manière nous arrivons à nous attacher à lui et à atteindre ainsi la vie bienheureuse.

Or Plotin y fait deux choses également significatives au point de vue qui nous occupe. On sait que la formule célèbre attribuée à saint Paul — c'est en Dieu que nous vivons, que nous sommes et que nous nous mouvons[2] — rattachée par l'apôtre lui-même aux doctrines stoïciennes, a trouvé dans ce livre de Plotin, une interprétation toute spiritualiste qui, par saint Augustin et ses successeurs médiévistes, est passée à Bos-

1) Voir le *Moyen-Age* dans *Entre Camarades*, Paris, Alcan, et dans les *Mémoires* de l'Académie des sciences morales et politiques, 1901.

2) Actes, XVII, 27, 28; *Ennéades*, VI, 9, § 9. Voyez *Bouillet*, III, p. 557 sqq.

suet, à Malebranche et à Fénelon. Par ce côté, Plotin a donc grandement contribué à l'élaboration de la théologie chrétienne. Mais il a aussi, en cela même, travaillé à introduire sa philosophie dans les Mystères dont il offrait une explication moins matérialiste et plus satisfaisante pour les tendances religieuses de ses contemporains que celle de ses prédécesseurs les Stoïciens.

Il faut citer, en son entier, le § 11 qui termine l'édition de Porphyre et qui, en raison même des principes qui l'ont dirigé, lui paraît tenir une place considérable dans le système :

« *Certes c'est cela que veut montrer l'ordre des mystères, de ceux où il y a défense de produire au dehors, pour les hommes qui n'ont pas été initiés, ce qui y est enseigné* : comme le divin n'est pas de nature à être divulgué, il a été interdit de le montrer à celui à qui n'est pas échue la bonne fortune de le voir lui-même. Or puisqu'il n'y avait pas deux êtres, mais qu'il y en avait un, le voyant identique au vu, de façon qu'il n'y eût pas un être vu, mais un être unifié, celui qui serait devenu tel, s'il se souvenait du temps où il était uni au Bien, aurait en lui-même une image du Bien. Et il était un et n'avait en lui aucune différence, ni relativement à lui-même, ni relativement aux autres. Car rien de lui n'était mû ; en lui, revenu en haut, n'étaient présents ni appétit ni désir d'autre chose ; en lui, il n'y avait ni raison, ni pensée, quelle qu'elle soit, ni lui-même absolument, s'il faut dire aussi cela. Mais comme ayant été ravi ou porté en Dieu, il était constitué tranquillement dans une installation solitaire, ne s'écartant en aucune façon de son essence, qui est sans tremblement, ne se tournant pas vers lui-même, se tenant de toute façon en repos et étant devenu pour ainsi dire stabilité[1]. *Il ne s'occupe plus des choses belles, s'élevant déjà aussi au-dessus du beau, ayant dépassé déjà aussi le chœur des vertus, comme quelqu'un qui, ayant pénétré dans l'intérieur de l'impénétrable (du sanctuaire), laissant par derrière les statues qui sont dans le νεώς, statues qui, pour celui qui sort du sanctuaire, sont de nouveau les premières, après le spectacle du dedans et la communication qu'il a eue là, non avec des statues ou des images, mais avec lui. Spectacles certes qui sont les se-*

1) L'emploi de ce mot στάσις est à noter chez Plotin. Il désigne une des cinq catégories du monde intelligible, c'est l'οὐσία à l'état de repos. Plotin en tire d'autres mots qui reviennent souvent et dont le sens n'est clair que si on les rapproche du simple, ὑπόστασις, ἀπόστασις, ἔκστασις.

conds. Et peut-être n'était-ce pas là un spectacle, mais un autre mode de vision, une extase et une simplification et un don de soi, et un désir de toucher et une stabilité et une pensée tout entière tournée vers l'harmonisation, si toutefois on contemple ce qui est dans le sanctuaire[1]. Mais s'il regarde autrement, rien ne lui est présent. *D'un côté donc, ces images ont été dites à mots couverts par les sages certes d'entre les prophètes pour indiquer de quelle manière ce Dieu est vu. De l'autre, le sage hiérophante, ayant pénétré l'énigme, ferait, étant venu, la contemplation véritable du sanctuaire. Et n'y étant pas venu, mais ayant pensé que le sanctuaire, celui-là qui est en question, est une chose invisible et une source et un principe, il saura qu'il voit un principe comme principe (ou le principe par excellence)* et lorsqu'il y est venu avec lui, il sait qu'il voit aussi le semblable par le semblable, ne laissant en dehors de sa vue, rien des choses divines, de toutes celles que l'âme peut avoir. Et avant la contemplation, elle réclame ce qui reste à voir de la contemplation.

Mais ce qui reste, pour celui qui s'est élevé au-dessus de toutes choses, c'est ce qui est avant toutes choses. Car certes, ce n'est pas au non-être absolument qu'ira la nature de l'âme ; mais, d'un côté, étant allée en bas, elle viendra dans le mal et ainsi vers le non-être, non toutefois vers le non-être qui le serait d'une façon achevée. De l'autre, ayant parcouru la voie contraire, elle viendra non à autre chose, mais à elle-même et ainsi n'étant pas dans autre chose, il n'en résulte pas qu'elle n'est dans aucune chose, mais qu'elle est en elle-même. Et celui qui est en elle-même seule, non dans l'être, est dans celui-là. Car il devient ainsi lui-même non quelque essence, mais supérieur à l'essence dans la mesure où il a commerce avec celui-là. Si donc quelqu'un se voit devenu cela, il a lui-même une image de celui-là et s'il passe au-dessus de lui-même, comme une image allant vers son archétype, il atteindra la fin de sa marche. Mais tombant et perdant cette vue, il éveillera de nouveau la vertu, celle qui est en lui-même, il s'observera lui-même, mis en ordre de toute façon ; il sera de nouveau allégé et il ira par la vertu vers l'intelligence, par la sagesse vers Lui (le Bien ou l'Un). Et telle est la vie des Dieux, telle est la vie des hommes divins et ayant en eux un bon démon, détachement des autres choses, celles d'ici, vie non rendue

1) Tous ces termes employés pour désigner la vision de Dieu et l'union avec lui sont caractéristiques : οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὑτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν... Les mystiques des siècles suivants, chrétiens ou musulmans, ont choisi l'un ou l'autre de ces termes, qui impliquent des procédés différents : tous relèvent ainsi de Plotin et de son école.

agréable par les choses d'ici, fuite de celui qui est seul vers celui qui est seul[1] ».

Ainsi Plotin débute par rappeler la défense qui est faite dans les Mystères d'en dévoiler le secret aux hommes qui n'ont pas été initiés. On sait qu'il y a interdiction absolue, quoi qu'en ait pensé M. Alfred Maury, de révéler aux profanes les actes ou les paroles qui constituaient les secrets (τὰ ἀπόρρητα) de l'initiation. Lenormant et Pottier, Foucart et Goblet d'Alviella sont absolument d'accord sur ce point[2]. Mais Plotin explique cette défense par une raison philosophique : c'est que « le divin n'est pas de nature à être divulgué, c'est, comme le disait déjà Platon dans un passage du *Timée* souvent reproduit par Plotin, « que si c'est une grande affaire de découvrir l'auteur et le père de cet univers, il est impossible, après l'avoir découvert, de le faire connaître à tous » (*Timée*, 28 C.). Et sur cette explication repose, outre l'interprétation des Mystères d'Éleusis, la constitution de la théologie négative qui, avec le Pseudo-Denys l'Aréopagite, prendra une place si grande dans le christianisme.

1) Nous avons essayé de traduire ce texte aussi littéralement que possible, la traduction de Bouillet ne nous ayant pas toujours paru suffisamment exacte. On peut consulter la traduction anglaise de Th. Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 468 et suivantes. Nous ne donnons du texte grec que les passages relatifs aux Mystères et dont la traduction est soulignée... τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμυημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὂν ἀπεῖπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται..... οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδ' εἰκόνα, ἀλλ' αὐτό· ..... ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα, καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἴνιγμα συνιεὶς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν · καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν εἰδήσει, ὡς ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ.....

2) Les uns rappellent la peine de mort portée contre toute profanation des mystères et la condamnation à mort, par contumace, d'Alcibiade. Le dernier écrit (1er article, p. 174, n° 1) : « Les Grecs eux-mêmes font venir μυστήρια de μύω (clore la bouche). En réalité, la célébration des mystères pouvait comprendre certaines cérémonies publiques, mais leur élément essentiel n'en restait pas moins le secret, avec sa conséquence nécessaire, l'initiation ».

Plotin rappelle ensuite le rôle du hiérophante, en ce qui concerne la communication aux initiés des objets touchant de très près aux divinités des Mystères, probablement même leurs effigies (τὰ δεικνύμενα). Ces statues ou attributs différaient des attributs et des représentations exposées en dehors du péribole ; elles étaient enfermées dans un sanctuaire (μέγαρον, ἀνάκτορον) où le hiérophante pénétrait seul. Elles en sortaient pour la fête des Mystères : sous la garde des Eumolpides, elles étaient transportées à Athènes, mais voilées et cachées aux regards des profanes. Pendant l'une des nuits de l'initiation, les portes du sanctuaire s'ouvraient et le hiérophante, en grand costume, montrait aux mystes assemblés dans le τελεστήριον les ἱερά éclairés par une lumière éclatante. De là même venait son nom d'hiérophante (ὁ ἱερὰ φαίνων). Pour Plotin, ce sanctuaire — qui rappelle peut-être aussi le Saint des Saints des Hébreux[1] — et ce qu'il contient figurent l'Un ou le Bien, l'hypostase suprême avec laquelle nous devons chercher à nous unir ; les statues qui sont dans le ναός représentent, comme il l'indiquera ailleurs, l'Ame et l'Intelligence, la troisième et la seconde hypostase, avec lesquelles il faut s'unir pour atteindre le Bien. Enfin, pour lui, celui qui arrive aux sanctuaires a dépassé le chœur des vertus, idéal des Stoïciens, comme son interprétation dépasse celle qui par les Stoïciens avait été longtemps acceptée pour les Mystères.

Bouillet dit (t. III, p. 564) que ce magnifique morceau de Plotin est assurément ce que l'antiquité nous a laissé de plus beau sur les vérités religieuses enseignées dans les Mystères d'Éleusis. Il convient de modifier cette formule ; nous voyons, dans ce passage, la manière dont l'école néo-platonicienne propage sa doctrine parmi les partisans des Mystères et comment, lorsque les Mystères ont disparu, elle l'a laissée à ceux mêmes qui l'avaient combattue, parce qu'elle restait, en

1) Il faut se souvenir que Philon, par Numénius, comme le signale Porphyre dans la *Vie de Plotin*, a agi sur Plotin, tout en se gardant de ne voir en lui qu'un disciple fidèle de l'un et de l'autre.

plus d'un point, l'expression la plus parfaite des conceptions chères à toute la période théologique, qui s'étend de Philon à Galilée et à Descartes.

Le livre qui traite des trois hypostases principales, le dixième dans l'ordre chronologique, le premier de la cinquième Ennéade chez Porphyre, développe ou complète les doctrines que nous avons signalées dans le livre sur l'Un ou le Bien. L'âme voit qu'elle a une affinité étroite avec les choses divines; elle se représente d'abord la grande âme, toujours entière et indivisible, pénétrant intimement le corps immense dont sa présence vivifie et embellit toutes les parties. Ensuite l'intelligence divine, parfaite, immuable, éternelle, qui renferme toutes les idées, et constitue l'archétype du monde sensible. Enfin, l'Un absolu, le principe suprême, le Père de l'Intelligence qui est son verbe, son acte et son image. C'est par la puissance que l'Intelligence reçoit de son principe, qu'elle possède en elle-même toutes les idées, comme le font entendre les Mystères et les mythes :

« Invoquons d'abord Dieu même, dit Plotin (§ 6), non en prononçant des paroles, mais en élevant notre âme jusqu'à lui par la prière; or la seule manière de le prier, c'est de nous avancer solitairement vers l'Un, qui est solitaire. Pour contempler l'Un, il faut se recueillir dans son for intérieur comme dans un temple et y demeurer tranquille, en extase, puis, considérer les statues qui sont pour ainsi dire placées dehors (l'Ame et l'Intelligence) et avant tout la statue qui brille au premier rang (l'Un), en la contemplant de la manière que sa nature exige[1]. »

Ainsi Plotin, parlant de l'âme du monde, en termes qui sont stoïciens et qui transforment le stoïcisme, montre comment il en fait une partie constitutive et, en une certaine mesure, secondaire, de son système. Puis il continue son interprétation des mystères, en identifiant avec l'âme et avec l'intelligence, les statues qui sont en dehors du sanctuaire.

1) V, 1, § 6. Ὧδε οὖν λεγέσθω θεὸν αὐτὸν ἐπικαλεσαμένοις οὐ λόγῳ γεγωνῷ, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὔχεσθαι τὸν τρόπον τοῦτον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον· δεῖ τοίνυν θεατὴν ἐκείνου ἐν τῷ εἴσω οἷον νεῷ, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄντος, μένοντος ἡσύχου ἐπέκεινα ἁπάντων, τὰ οἷον πρὸς τὰ ἔξω ἤδη ἀγάλματα ἑστῶτα, μᾶλλον δὲ ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανὲν θεᾶσθαι πεφηνὸς τοῦτον τὸν τρόπον·

On pourrait retrouver, dans la plupart des livres importants de Plotin, des allusions, directes ou indirectes, aux Mystères d'Éleusis. Il nous suffira d'en mentionner quelques-unes, puisque nous avons, dans les citations précédentes, une interprétation complète.

Le second livre sur l'Ame, le 28ᵉ dans l'ordre chronologique, le 4ᵉ de la 4ᵉ Ennéade dans l'édition de Porphyre, traite des âmes qui font usage de la mémoire et de l'imagination, des choses dont elles se souviennent. Il se demande si les âmes des astres et l'âme universelle ont besoin de la mémoire et du raisonnement ou si elles se bornent à contempler l'intelligence suprême. Il cherche quelles sont les différences intellectuelles entre l'âme universelle, les âmes des astres, l'âme de la terre et les âmes humaines, quelle est l'influence exercée par les astres et en quoi consiste la puissance de la magie. Bouillet signale, avec raison, un beau passage qui se termine par ces lignes: « Avant de sortir de la vie, l'homme sage connaît quel séjour l'attend nécessairement et l'espérance d'habiter un jour avec les dieux vient remplir sa vie de bonheur » (IV, 4, § 45). C'est, dit-il, le développement d'une pensée de Pindare : « Heureux qui a vu les mystères d'Éleusis, avant d'être mis sous terre ! Il connaît les fins de la vie et le commencement donné de Dieu ».

Ainsi dans son explication synthétique, Plotin fait entrer les poètes et les philosophes, tous ceux qui, avant lui, fournissent des éléments propres à figurer dans les constructions eschatologiques. Et comme le P. Thomassin[1] a encore au XVIIᵉ siècle, commenté ce paragraphe de Plotin, avec bien d'autres paragraphes d'ailleurs, nous pouvons conclure que les théories du néo-platonisme ont continué à inspirer les chrétiens.

Enfin dans le livre, qui est le 30ᵉ par l'ordre chronologique et le 8ᵉ de la 5ᵉ Ennéade, Plotin s'occupe de la beauté intelligible et fait figurer « toutes les essences dans le monde

1) *Dogmata philosophica*, I, p. 81. Voir *Bouillet*, II, p. 405.

intelligible, comme autant de *statues* qui sont visibles par elles-mêmes et dont le spectacle donne aux spectateurs une ineffable félicité ».

En résumé Plotin, dans les divers passages que nous avons rappelés, superpose sa philosophie à toutes les parties constitutives et essentielles des Mystères, de façon que tous ceux qui, préoccupés du divin, placent un monde intelligible au-dessus du monde sensible, substituent le principe de perfection aux principes de causalité et de contradiction, seront conduits à accepter son interprétation, s'ils conservent les Mystères; à prendre pour eux ses doctrines, s'ils renoncent à tout ce qui rappelle la religion antique. Et il faut noter que Plotin se met, à cet égard, dans une position unique. Il pense bien moins à défendre les anciennes croyances qu'à faire accepter son système. S'il invoque les mythes, les Mystères ou même les croyances populaires, c'est surtout pour montrer qu'il les complète, et qu'il en donne l'explication la plus satisfaisante. Comme l'écrit Olympiodore, dans son *Commentaire sur le Phédon*, Plotin, Porphyre (cela est moins vrai pour celui-ci que pour son maître) attribuent le premier rang à la philosophie. Et il ajoute que d'autres, comme Jamblique, Syrianus et en général tous les hiératiques placent la religion avant la philosophie [1].

On peut dire en effet qu'après Plotin, les tendances sont religieuses, bien plus encore que théologiques et philosophiques : la lutte se poursuit, ardente, implacable entre les partisans de la religion hellénique et ceux du christianisme. Sauf Synésius, le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Boèce, dont les doctrines philosophiques sont très nettement plotiniennes et néo-platoniciennes, tandis que leurs croyances ont pu les faire rattacher tantôt à l'une, tantôt à l'autre des deux religions, les philosophes de cette époque se prononcent pour le christianisme ou pour l'hellénisme. Aussi l'interprétation des Mystères sert-elle surtout à défendre, chez Jamblique et

1) Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*, p. 449.

ses successeurs, la religion pour laquelle ils ont résolu de combattre. C'est ce qui apparaît manifestement chez le commentateur Thémistius, mort après 387, chez Olympiodore le jeune, le contemporain de Simplicius, comme chez Jamblique, Proclus ou l'auteur des *Mystères des Égyptiens* :

« La sagesse, écrit Thémistius, fruit de son génie et de son travail, Aristote l'avait recouverte d'obscurité et enveloppée de ténèbres, ne voulant ni en priver les bons, ni la jeter dans les carrefours; toi (mon père) tu as pris à part ceux qui en étaient dignes et pour eux tu as dissipé les ténèbres et mis à nu les statues. Le néophyte, qui venait de s'approcher des lieux saints, était saisi de vertige et frissonnait; triste et dénué de secours, il ne savait ni suivre la trace de ceux qui l'avaient précédé, ni s'attacher à rien qui pût le guider et le conduire dans l'intérieur : tu vins alors t'offrir comme hiérophante, tu ouvris la porte du vestibule du temple, tu disposas les draperies de la statue, tu l'ornas, tu la polis de toutes parts, et tu la montras à l'initié toute brillante et toute resplendissante d'un éclat divin, et le nuage épais qui couvrait ses yeux se dissipa; et du sein des profondeurs sortit l'intelligence, toute pleine d'éclat et de splendeur, après avoir été enveloppée d'obscurité; et *Aphrodite apparut à la clarté de la torche que tenait l'hiérophante, et les Grâces prirent part à l'initiation*[1] ».

« Dans les cérémonies saintes, dit de son côté Olympiodore, on commençait par les lustrations publiques; ensuite venaient les purifications plus secrètes; à celles-ci succédaient les réunions; puis les initiations elles-mêmes; enfin les intuitions. Les vertus morales et politiques correspondent aux lustrations publiques; les vertus purificatives, qui nous dégagent du monde extérieur, aux purifications secrètes; les vertus contemplatives, aux réunions; les mêmes vertus, dirigées vers l'unité, aux initiations; enfin l'intuition pure des idées à l'intuition mystique. Le but des mystères est de ramener les âmes à leur principe, à leur état primitif et *final, c'est-à-dire à la vie en Zeus dont elles sont descendues, avec Dionysios qui les y ramène. Ainsi l'initié habite avec les dieux, selon la portée des divinités qui président à l'initiation.* Il y a deux sortes d'initiations ; les initiations de ce monde, qui sont pour ainsi dire préparatoires; et celles de l'autre, qui achèvent les premières[2] ».

M. Goblet d'Alviella, après avoir écrit, à propos de l'intro-

1) Thémistius, *Discours*, XX; *Eloge de son père*, ch. IV; *Bouillet*, III, p. 609.
2) Cousin, *Fragments de philosophie ancienne* ; Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon*, p. 148.

duction du néo-platonisme dans les Mystères, que « jamais peut-être l'accord ne fut plus étroit entre la religion et la philosophie » ajoute : « Mais ce fut le chant du cygne des Mystères comme du paganisme lui-même ». M. Jean Réville a, de son côté, pensé que les Mystères, en inculquant des doctrines peut-être aussi élevées que celles du Christianisme, ne firent ainsi que précipiter leur défaite, que travailler pour l'Evangile. « Du jour, dit en terminant M. Goblet d'Aviella, où à Alexandrie, une fraction des néo-platoniciens passa avec armes et bagages dans le camp de l'Église naissante, la chute du paganisme ne fut plus qu'une question d'années ».

Il faut distinguer, ce semble, entre le plotinisme et la religion hellénique. La ruine de celle-ci semble avoir été avant tout la conséquence de luttes politiques où la violence eut infiniment plus de part que les convictions philosophiques. Ainsi Constantin place la croix sur le labarum, permet aux chrétiens d'exercer librement leur culte par l'édit de Milan en 313, les favorise ouvertement, préside un concile, construit une église chrétienne à Constantinople et porte à son casque un clou de la vraie croix; mais il reste Grand Pontife, il laisse représenter le Dieu-Soleil sur les monnaies, édifie à Constantinople un temple de la Victoire et ne se fait baptiser qu'au moment de sa mort. De même en ce qui concerne le sanctuaire d'Éleusis, M. Goblet d'Alviella écrit : « En 396, les Goths reparurent en Afrique, conduits par Alaric; les moines qui avaient acquis assez d'influence sur l'envahisseur pour lui faire épargner Athènes, durent lui persuader aisément de se dédommager sur le sanctuaire des Bonnes Déesses, qui fut livré au pillage et à l'incendie ». Enfin, quand le mari de Théodora, Justinien, fermait en 529 les écoles d'Athènes où Simplicius et ses amis défendaient encore, avec le néo-platonisme, la religion hellénique, il semble bien qu'il ne songeait guère à faire triompher les « doctrines les plus élevées ».

Le néo-platonisme survécut à l'hellénisme. M. Goblet d'Alviella a montré l'influence des Mystères sur les gnostiques,

sur les chrétiens qui font des emprunts à leur terminologie, qui distinguent des catéchumènes et des fidèles ; qui instituent des rites et des formules dont on ne doit pas donner connaissance aux non initiés ; qui ont des degrés d'initiation et qui utilisent, dans toutes les communautés fondées en terre païenne, comme on le voit par l'art des catacombes, les applications du symbolisme des Mystères ; qui s'en inspirent pour la cène et pour la messe, comme pour le développement de l'idée sacerdotale. Si donc l'interprétation de Plotin s'est jointe aux Mystères et si Plotin s'est attaché à développer une théologie, plutôt métaphysique que liée à la religion antique, il en résulte que son système fut transmis aux chrétiens en même temps que les Mystères.

En outre M. Goblet d'Alviella est d'accord avec Edwin Hatch, pour qui l'organisation et les rites des communautés chrétiennes en terre hellénique, avec Harnack, pour qui les dogmes dans leur conception et leur structure, sont l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile. Je crois qu'il est possible d'aller plus loin et d'être plus précis. Le Plotinisme a été la synthèse, d'un point de vue théologique et mystique, de la philosophie et de la pensée grecques, de celle même qui, avec Philon, tenta de concilier les Grecs et les Hébreux. Il constitue, pour cette raison et aussi à cause du génie de son auteur, la doctrine la plus complète, la mieux liée, la plus extensive et la plus exacte dans les détails qu'on puisse souhaiter quand on admet l'existence d'un monde intelligible, tiré par abstraction de l'analyse de l'âme, quand on prend pour règle de sa pensée et pour règle aussi des choses existantes, le principe de perfection, tout en s'efforçant de laisser aux principes de contradiction et de causalité, une place aussi grande que possible dans le monde sensible. Aussi a-t-il été la source où ont le plus souvent puisé tous les métaphysiciens et tous les théologiens qui ont placé, au premier rang de leurs préoccupations, l'existence, la nature de Dieu et l'immortalité de l'âme humaine. Mais comme la doctrine philosophique des néoplatoniciens qui

continuèrent Plotin fut souvent unie à des croyances opposées au christianisme, comme elle suivit celle du maître, et n'en fut pas toujours distinguée, elle fut plus d'une fois mise à contribution par les hétérodoxes. De telle sorte que le néo-platonisme a alimenté toute la spéculation des dogmatiques et des mystiques du moyen âge, qu'ils se réclament ou non de l'orthodoxie. Il faudrait plusieurs volumes pour l'établir, pour montrer qu'il constitue, bien plus que l'aristotélisme, le facteur le plus important, en dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament, au sens large du mot, comme du Coran lui-même, auquel il convient de rapporter l'institution des doctrines médiévales. Qu'il nous suffise de rappeler les noms d'Origène, qui semble bien avoir été le condisciple de Plotin, des trois lumières de l'Église de Cappadoce, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille, l'adversaire d'Hypatie, qui combat Julien avec Plotin, de saint Augustin[1], du pseudo-Denys l'Aréopagite et de Boèce, de Jean Scot Érigène et de saint Anselme, des Victorins et d'Avicebron, de Maimonide et d'Averroès, des Amauriciens, de saint Thomas et des mystiques allemands, de Descartes, de Spinoza, de Malebranche, de Bossuet, de Thomassin, de Fénelon et de Leibnitz. L'examen des textes, empruntés à la plupart d'entre eux, que Bouillet rapproche de ceux de Plotin et de ses continuateurs, nous permettrait, sans même procéder à une recension exacte, de conclure une fois de plus que l'on ne peut comprendre la spéculation théologico-métaphysique et mystique du moyen-âge, si l'on n'y fait rentrer Plotin et son école[2].

François Picavet.

1) Voir le travail préparé à notre conférence des Hautes Études par M. Grandgeorge sur *Saint Augustin et le Néo-platonisme* (Bibliothèque des Hautes Études, section des sciences religieuses).

2) Voir le Moyen-Age. Caractéristique théologico-métaphysique dans *Entre Camarades*, Paris, Alcan, 1901, et dans *Mémoires de l'Académie des sc. m. et pol.*, 1901. Voir aussi *La valeur de la scolastique* dans Bibliothèque du *Congrès international* de Philosophie, IV, Paris, Colin.

SUR UNE TRADUCTION CHINOISE

DU RECUEIL BOUDDHIQUE « JĀTAKAMĀLĀ »[1]

La traduction chinoise de ce recueil porte le titre de « *Pou-sa-pen-cheng-man-loun* » : elle se trouve dans le tome 136 de la collection des livres bouddhiques (*San-ts'ang*)[2]. Elle contient 16 chapitres (kiuen). Les « jâtakas » (14 en tout) remplissent les quatre premiers chapitres; les 12 autres sont, pour ainsi parler, un commentaire théologique (*loun?*) des « jâtakas ». Ce commentaire est lui-même subdivisé en parties (de 11 à 34, conformément au nombre des « jâtakas »). Le texte en est extrêmement obscur et le sens est difficile à saisir : la raison en est, vraisemblablement, que la traduction chinoise est mauvaise, attendu que le commentaire est certainement de provenance hindoue. La traduction désigne comme auteur des « jâtakas » et du commentaire Âryaçûra (*Cheng-young-pou-sa*) et d'autres (*teng*), comme traducteurs *Chao-te*, *Hoei-siun* et d'autres encore qui vivaient sous la dynastie Soung (960-1279). Le catalogue bien connu de livres bouddhiques « *Yué-ts'ang-tcheu-tsing* » désigne Âryaçûra comme auteur des « jâtakas », et attribue le commentaire (jusqu'à 34) à un certain *Tsi-pien*, à un certain *Cheng-tien* (Âryadeva?) et à d'autres encore[3].

1) Traduit du russe sur le tirage à part de l'original publié dans le t. VII des *Mémoires de la section orientale de la Société impériale russe d'archéologie* (Pétersbourg, 1893).

2) Catalogue de la Bibliothèque de l'Université, Xyl., 431 ; Bunyiu Nanjio (*A Catalogue of the Buddhist Tripitaka*), n° 1312 et boite XIX, vol. 5 de l'édition japonaise).

3) Bunyiu Nanjio, à ce qu'il semble, prend à tort les quatre caractères pour le nom d'un seul personnage.

C'est ainsi que l'entend, vraisemblablement, l'auteur d'un autre catalogue « *Tcheu-yuen-fa-pao k'an-toung-tsoung-lou* »[1] où il est dit (*tk.* 9, l. 16) que les auteurs de cet ouvrage sont Cheng-young (Âryaçûra), Tsi-pien, Cheng-tien, et d'autres encore ; que la traduction est l'œuvre d'un çramana du temps des Soung, Chao-té, et de plusieurs autres. Ce catalogue ne mentionne pas de texte tibétain correspondant à cet ouvrage. En effet, il n'existe pas de texte tibétain qui corresponde au texte chinois, mais l'ouvrage d'Âryaçûra (les 34 jâtakas) existe en tibétain. On le lit au commencement d'un recueil de 101 « jâtakas » *Ston-pa-thams-čad-mkhyen-pa'i-skyes-rabs-phren*[2] : il constitue un ouvrage particulier et l'auteur est désigné sous le nom de *Dpa'-bo* c'est-à-dire Çûra[3]. Ces 34 « jâtakas » concordent avec les « jâtakas » sanskrits. Ces 101 « j. » sont comptés par dizaines, à partir du premier ; chaque dizaine se termine par l'indication du titre des « jâtakas » qui la composent. Quelques-uns des « j. » du recueil chinois concordent avec certains des « j. » qui figurent dans deux traductions d'un ouvrage bien connu, le Damamûka : dans la traduction tibétaine[4] *mdzans-blun* (*Dzang-loun*) et dans la traduction chinoise « *Hien-yu-yin-yuen-king*[5] ». On trouve aussi quelques « jâtakas » correspondants dans l'ouvrage inti-

1) Xyl., Q. 221. Catalogue de la Bibl. de l'Université. Cf. Schiefner, A. *Mél. As.*, I, 408.

2) Bunyiu Nanjio, n° 1612. Plus bas, il est désigné sous la forme abrégée *Kan-lou* : il figure dans le tome 47e du « San-ts'ang » avec un autre catalogue « *Ta-ts'ang-cheng-kiao-fa-pao-piao-mou* » (N° 1611 de Bunyiu Nanjio; plus bas, sous la forme abrégée : *Piao-mou*). [Ed. japon., boîte XXXVIII, vol. 8].

3) *Mélanges Asiatiques*, 1 ; traduit par Vidyâkara simha, savant indien et pandit, et par le grand correcteur Manjuçri.

4) Nous l'appelons *Dzl.* : le texte et la traduction ont été édités par Schmidt en 1843 sous le titre de « *Der Weise und der Thor* ».

5) Nous l'appelons *Hien-k.* — Bunyiu-Nanjio, n° 1322 [éd. jap., boîte XIV, vol. 9]. Elle est plus complète que la traduction tibétaine : elle compte 69 chapitres (le texte tibétain n'en comprend que 51 (52).) Les titres des chapitres supplémentaires sont cités à la fin de cet article. Par suite, comme l'ordre de ces deux ouvrages n'est pas le même, j'ai aussi dressé une table qui permet la comparaison.

tulé *Suen-tsi-pai-yuen-king*[1], et encore, sous la forme de récits isolés, dans le « *San-ts'ang* (Tripitaka). Je les ai tous comparés, et les variantes sont citées dans les remarques.

Dans l'original sanskrit de la « Jâtakamâlâ » figurent 34 « jâtakas » : la traduction chinoise ne contient que 14 récits. Tous ces récits n'ont pas le caractère d'un « jâtaka » : certains retracent des scènes de la vie réelle, et sont visiblement antérieurs au « jâtaka » absent. Comment expliquer ce fait? En comparant d'autres textes chinois, sanskrits et pâlis (p. ex. Saddharmapuṇḍarika, Milindapañha, Vinaya, etc.) nous constatons que les traducteurs chinois se permettaient plus ou moins d'abréger le texte ; ils laissaient tomber les menus détails, abrégeaient les vers, mais l'important et l'essentiel étaient transcrits avec une exactitude littérale. Par suite, on pourrait se croire autorisé à admettre hardiment que le texte sanskrit de la « Jâtakamâlâ », au temps où fut écrite la traduction, n'était pas encore définitivement fixé, et qu'il variait suivant les régions. Cette supposition apparaît encore plus vraisemblable, si l'on réfléchit au respect que professaient et professent encore pour leurs « Écritures » les bouddhistes de l'Inde et de la Chine. Les deux hypothèses sont également peu admissibles; ni le texte sanskrit n'a pu arriver aux traducteurs sous une forme altérée et incomplète, ni les traducteurs chinois n'ont pu le traduire avec négligence et par fragments, laissant ainsi leur tâche inachevée.

§ 1. *Par le sacrifice de son corps il nourrit une tigresse.*

Bouddha, accompagné d'une grande foule se rend au Pâñcâla. Il entre dans une forêt et ordonne à Ânanda de lui installer une retraite. Une fois assis, il demande à tous les moines s'ils ne veulent pas voir les reliques (*ché-li*, çarira) qui subsistent d'une de ses existences méritoires dans le

1) Dans le 138e tome du « San-ts'ang » c'est le Pûrnamukha-avadânaçataka. Bunyiu Nanjio, n° 1324. [Ed. jap., boîte XIV, vol. 10.]

passé. Tous en expriment le désir. Bouddha touche la terre de la main. Le sol tremble (des dix sortes d'agitation). Alors apparait un stûpa fait des sept pierres précieuses. Il contient une boîte faite des sept pierres précieuses : Ânanda l'ouvre, sur la proposition de Bouddha. On voit ses reliques, blanches comme l'agate ou comme la neige. Bouddha dit que ce sont les ossements « d'un grand homme » (*ta-cheu*, Bodhisattva), puis il prononce une courte « gâthâ »[1], et ordonne à ses disciples d'honorer les reliques (çarîra). Il fait alors ce récit :

« A une époque très reculée, vivait un roi nommé « le grand char » (*Ta-tche-wang*, tib. *Çin-rta-chen-po*[2]) Mahâratha. Il avait trois fils : Mahâbala (*Mo-ho-po-lo*, tib. *Sgra-chen-po*), Mahâdeva (*Mo-ho-ti-po*, tib. *Lha-chen-po*), et Mahâsattva (*Mo-ho-sa-touo*, tib. *Sems-can-chen-po*). Ils se promenaient tous trois quand ils aperçurent dans un bois de bambous une tigresse qui avait enfanté 7 jours auparavant 7 petits. L'aîné des fils du roi dit : « Ses petits l'entourent et ne lui donnent pas le temps de chercher sa nourriture : épuisée par la faim et par la soif, elle va certainement les manger (ses petits) ». Le second fils, à ces mots, dit : « Hélas! cette tigresse, à bref délai, va mourir, comment pourrais-je sauver sa vie? » Le plus jeune fils réfléchit : « Mon corps, au cours de centaines et de milliers de renaissances, s'est inutilement gâté et anéanti; jamais il n'a rendu le moindre service. Pourquoi ne pourrais-je le sacrifier aujourd'hui?... Il faut contraindre mon corps à faire une grande et généreuse action, à devenir sur la mer de la naissance et de la mort une grande barque... Je dois donc maintenant (le) sacrifier pour obtenir le suprême et véritable nirvâṇa. Alors le fils du roi, Mahâsattva (après avoir dit à ses frères de marcher en avant, car il les rejoindrait) entra dans le bois de bambous, ôta ses vêtements et se coucha devant la tigresse. Celle-ci ne le toucha pas. D'un

1) 4 demi-vers : « Le Bodhisattva, s'exerçant aux six pâramitâs, gagne virilement la « bodhi » : (par suite) le sentiment de la magnanime abnégation ne s'affaiblit pas (dans son âme).

2) Nous citons les noms tibétains d'après le Dzl.

tertre il s'élança sur la terre et, ayant réfléchi que la tigresse, à cause de sa faiblesse, ne pouvait le dévorer, avec un morceau de bambou desséché il se fit une blessure au cou, et fit jaillir le sang. Tremblement de terre. Ténèbres, comme celles que produit une éclipse. Pluie de fleurs. Louanges des êtres célestes. La tigresse lécha tout le sang, et mangea toute la chair, ne laissant que les os. Les frères [de Mahâsattva], après une longue attente, commençaient à s'ennuyer : ils retournèrent à l'endroit où ils avaient vu la tigresse, et aperçurent les os de leur frère. Ils ne reprirent leurs sens que longtemps après et s'éloignèrent en pleurant. La reine (la mère) a un songe prophétique : (ses deux seins sont tranchés, ses dents sont tombées sur la terre; de trois colombes qui ont apparu, l'une a été ravie par un faucon). Elle va trouver le roi et lui dit qu'elle a perdu son plus jeune fils, qu'elle chérissait. Le roi est affligé, mais il la calme et, avec sa suite, va se mettre en quête de son fils... Deux seigneurs apparaissent et racontent comment le fils du roi s'est volontairement sacrifié. La reine et le roi se rendent à l'endroit où le « bodhisattva » s'est immolé. Leur tristesse. Les restes du bodhisattva sont déposés dans un stûpa de pierres précieuses. Bouddha explique à Ânanda que ce sont ses reliques, que Mahâsattva c'est lui, Bouddha, — que le père de Mahâsattva (Mahâratha) c'est le roi Çuddhodana, — que la reine, c'est Mâyâ; le fils aîné c'est Maitreya (*Mi-le*, tib. *Byams-pa*), le second fils, c'est Mañjuçrî (*Wen-chou*, tib. *Ba-mi-su-tra* Vasumitra?), la tigresse, c'est la tante de Bouddha, les sept jeunes tigres, ce sont le grand Maudgalyâyana, Çâriputra, et les cinq grands bhikṣus.

Allégresse générale. Le stûpa de pierres précieuses disparaît de nouveau.

§ 2. *Le roi Çibi sauve la vie d'une colombe.*

Bouddha dit à tous les bhikṣus : « Autrefois dans le Jambudvîpa régnait un grand roi du nom de Çibi. La capitale s'appelait *Ti-po-ti*. Le roi était très riche : beaucoup de vas-

saux, de femmes, d'enfants et de fonctionnaires. Le roi se distinguait par toutes les qualités de l'âme : il regardait ses sujets comme ses jeunes enfants.

Çakradevendra (*Ti-cheu t'ien-tchou*) se décide à quitter les 33 dieux, attendu que l'enseignement des Bouddhas a disparu du monde et que les grands bodhisattvas n'apparaissent pas. Son familier le grand seigneur *Pi-cheou-t'ien-tzeu* lui indique le roi Çibi et le prie de l'éprouver. Çakradevendra ordonne à Pi-chou de se transformer en colombe ; quant à lui, il prend la forme d'un faucon. A cette occasion (pour rassurer Pi-chou) il prononce une « gâthâ » en 4 demi-vers :

> Je n'ai point proprement de mauvaise intention :
> Comme avec le feu on éprouve l'or vrai,
> Ainsi par ce moyen je fais l'épreuve du bodhisattva :
> Je saurai s'il est authentique ou non.

Une colombe vient se réfugier sous l'aisselle du roi. Un vautour dit au roi que la colombe est sa nourriture, qu'il a faim : il demande qu'on la lui rende.

Le roi répond qu'il a juré de sauver toutes (les créatures). Le faucon déclare que, dans le cas contraire, lui, faucon, périra de faim. Le roi se décide à racheter la vie de la colombe par sa propre chair. Le faucon en réclame un poids déterminé.

Il découpe de la chair de ses deux hanches. C'est trop peu : la chair enlevée aux mains et aux côtes est encore insuffisante. Le roi tombe en faiblesse, mais il revient à lui et se place tout entier sur le plateau de la balance. Tremblement de terre. Joie des êtres célestes. Çakradevendra reprend sa forme réelle, et demande au roi ce qu'il désire (veut-il être Çakravartin, Indra, Brahma, etc. ?). Le roi déclare qu'il désire obtenir la voie du Bouddha. Çakradevendra l'interroge de nouveau : ne regrette-t-il pas son acte, en voyant son corps ainsi mutilé ? Le roi répond qu'il ne le regrette nullement, et pour prouver qu'il dit vrai, sur le désir qu'il en exprime, son corps reprend sa forme primitive. Allégresse.

* * *

Le roi Çibi c'est le Bouddha Çakyamuni. Joie de toute l'assemblée[1].

§ 3. *Le Bodhisattva erre en demandant l'aumône.*

Bouddha se trouvait dans le pays de Magadha, dans une retraite pure, située dans une forêt de bambous. Avec Ânanda il se rend à la ville pour demander l'aumône. Il voit deux aveugles, un vieillard, une vieille femme, qui vivent dans une affreuse pauvreté. Leur fils unique, âgé de sept ans, les nourrit avec les dons qu'il recueille : il donne ce qu'il a de meilleur à ses parents, et garde pour lui ce qu'on lui donne de plus mauvais. Une fois de retour, Ânanda demande à Bouddha de lui expliquer ce fait. Bouddha dit que, dans le monde comme dans les monastères, le respect filial est la première vertu, que lui-même autrefois, pour sauver la vie de ses parents il a entaillé sa chair, et que, en récompense, il a été le maître des cieux (Indra), le roi des hommes (Cakravartin), et qu'il est même devenu Bouddha. Ânanda lui demande de lui raconter son aventure. Bouddha fait le récit suivant :

« Autrefois dans le Jambudvîpa était le grand royaume de Takṣaçila (*Te-tcha-chi-lo*). Le roi s'appelait Deva (*Ti-po*, mong. *Tengri*). Il avait dix fils. Chacun gouvernait un royaume. Le plus jeune avait nom *Chen-tchou* (« celui qui est bien établi ») : son royaume jouissait d'une grande tranquillité. Il fut attaqué par un méchant voisin, le roi *Lo-heou* (Râhu). Le roi Chen-tchou dut céder à des forces supérieures. Il s'enfuit dans le royaume de son père avec sa femme et son fils *Chen-cheng* (« le bien-né »), qui était à l'âge où l'on porte une touffe de cheveux, et où les dents de lait font place à

1) Suit la conclusion. Ce sont, à quelques modifications près, les paroles de Brahma qui figurent dans le « Dzl. » tibétain (trad. allemande, p. 120) ; elles n'ont aucun lien avec le « jâtaka » lui-même. N'y a-t-il pas là une marque que le récit a été directement emprunté à une source quelconque?

d'autres[1]. Il y avait deux routes : l'une demandait sept jours de marche, l'autre quatorze. Ils avaient des vivres pour sept jours : ils s'égarèrent. Les vivres étaient épuisés. Affamé, désirant sauver son fils, le roi résolut de tuer sa femme. A cette intention, il lui ordonna de prendre son fils par la main, et de marcher devant : lui, les suivait par derrière, armé d'un poignard. L'enfant, en se retournant, vit son père lever le poignard. Il le supplia d'épargner la vie de sa mère et de prendre de la chair sur le corps de son fils. Pour que cette chair ne se gâte pas, il lui conseille de ne la couper qu'au fur et à mesure. Les parents ne peuvent se décider à la couper : l'enfant entaille lui-même son corps. En quelques jours, ils ont dévoré toute la chair : il n'en reste que quelques lambeaux entre les os. Les parents les enlèvent, couvrent leur fils de caresses et l'abandonnent. Tremblement de terre. Çakradevendra apparaît sous la forme d'un tigre pour mettre à l'épreuve la fermeté de l'enfant. Celui-ci, loin de s'effrayer, se réjouit que ses os puissent aussi rendre service. Çakradevendra reprend sa forme réelle. L'enfant exprime sa ferme intention de chercher la voie suprême du Bouddha. Son corps reprend sa forme primitive. »

Bouddha dit à Ananda : Le vieux roi, c'était le roi Çuddhodana, sa femme, c'était Mâyâ (Mo-ye), le fils du roi, Chencheng, c'était moi, Bouddha.

§ 4. *Transformations miraculeuses.*

Le texte chinois reproduit, mais sous une forme beaucoup plus abrégée, le XIII[e] chapitre du Dzang-loun tibétain, qui raconte la dispute de Bouddha avec les six docteurs Tirthikas. Au début les deux textes se ressemblent davantage, mais le texte chinois a supprimé presque tous les dialogues et les a réduits à quelques mots. A partir du royaume de Kauçambi, il se borne à énumérer les noms des royaumes. Par contre

1) 7 ou 8 ans.

dans le dernier royaume, celui de Çrâvasti (*Che-wei*, tib. *ñan-du yod-pa*) Bouddha, dans le texte chinois, ne répond pas au roi Prasenajit (*Cheng-kiun* Ssaldschal) la phrase stéréotypée du texte tibétain : « Je connaîtrai moi-même le temps », mais il s'exprime en ces termes : « Grand roi, cela n'a pas le moindre fondement ; maintenant en effet est venu le temps [d'agir] comme ils [les tîrthikas] le demandent ». La description des miracles, accomplis par Bouddha dans l'espace de 8 jours, est semblable[1] : elle est seulement un peu abrégée. Les huitième jour, les docteurs tîrthikas meurent[2]. Ensuite, il n'est pas question des invitations pour les jours suivants (tous les rois les ont-ils déjà invités à tour de rôle ?) et le roi Bimbisâra (*Ping-cha-wang*) demande directement à Bouddha de lui expliquer pourquoi les 6 docteurs tîrthikas, bien qu'ils se soient rencontrés avec lui, Bouddha, n'ont pas été sauvés. Bouddha raconte le « jâtaka » qui figure dans le Dzang-loun (p. 91-97) : seulement la plupart des détails ont disparu. Le contenu du récit permet de se rendre compte des abréviations :

« Autrefois dans le Jambudvîpa vivait le roi *Ché-kiu-li* (Makâçakuli). Il était sans enfants. Indra lui apparaît sous la forme d'un médecin, qui fait bouillir des herbes dans du lait. La première des épouses royales repousse dédaigneusement la boisson. Les femmes[3] de second rang consentent à boire. Elles deviennent grosses. L'épouse de premier rang se repent ; mais des herbes magiques il ne reste qu'un résidu : elle le fait cuire avec du lait. Les autres femmes donnent le jour à des enfants d'une grande beauté[4] ; la première enfante un monstre, qu'on appela, à cause de sa conformation,

1) Inutile de signaler certaines divergences sans intérêt, p. ex. : le premier jour, l'arbre n'a pas 500 milles, mais 300 yojanas de hauteur, et les branches couvrent une étendue de 200 yojanas.

2) Le passage est obscur : le texte semble parler de « tous » et non de quelques-uns, comme dans d'autres passages.

3) Le nombre de 500 n'est pas indiqué.

4) Il n'est plus question d'eux dans la suite.

« Tronc d'arbre » Kuça. Cependant par sa vaillance il conquiert l'affection de son père. Ce dernier lui cherche une femme. Dans un royaume éloigné, le roi *Li-cha-po-tso* (Licchavi[?]) a une fille admirablement belle. Pour l'obtenir, six rois voisins livrent un combat. Kuça les défait tous et apporte leur tête au roi *Li-cha-po-tso*. Il obtient la main de sa fille, et retourne chez lui. La jeune femme à tout instant manifeste l'effroi que lui cause l'aspect repoussant de son mari. Kuça se rend dans une forêt et veut en finir avec la vie. Çakradevendra lui donne une pierre précieuse et lui ordonne de la placer secrètement sur le sommet de sa tête. Il est alors doué de beauté. Sa femme, tout d'abord, ne le reconnaît pas. Il lui raconte tout ce qui est arrivé. Son nom est changé en celui de *Siu-to-lo-ché* « Sudarça ».

Le roi *Chê-kiu-li*, c'était le roi Çuddhodana, la première épouse, c'était Mâyâ, Kuça, c'était le Bouddha, sa belle épouse, c'était *Ye-chou* (Yaçodâ, femme de Çakyamuni), les 6 rois, c'étaient Pûrṇa et les autres tîrthikas.

Remarque. C'est là que se termine le récit. Deux autres récits ont donc disparu, et, d'une façon générale, tout ce qui figure dans le Dzang-loun, p. 83-90, et p. 97-100.

§ 5. *Tathâgata* (*c'est-à-dire Bouddha*) *échappe aux effets du poison.*

Bouddha était descendu dans la ville de Râjagṛha. Le roi Ajâtaçatru (*A-che-cheu*) l'entretenait en hôte, et toute la population lui témoignait son respect. Bouddha avait choisi pour thème de sa prédication la nécessité de renoncer aux dix mauvaises actions. Tous, saisis de repentir, s'exerçaient aux dix bonnes actions. Dans ce temps-là il y avait un sthavira nommé *Chen-jeu*, propriétaire d'une immense fortune, de longue date partisan des hérétiques. Ces derniers craignaient que le succès de la prédication de Bouddha qui attirait tant d'adhérents ne réduisît leurs aumônes; ils décidèrent le sthavira à mettre à l'épreuve l'omniscience de Bouddha (pro-

prement du Çramaṇa) : il devait, à cette intention, faire semblant d'adhérer aux doctrines de Bouddha, l'inviter à dîner, et préparer aux portes de sa maison un fossé avec des matières inflammables, dissimulé sous des poutres de fer et sous un amas de terre : il devait, de plus, mêler du poison aux aliments qu'on lui servirait.

Le sthavira fit tous ces préparatifs, en dépit des représentations de son fils, nommé *Yue-koan* (« Lumière de la lune ») : ce jeune homme, âgé de seize ans, d'un esprit avisé et honnête, lui affirma que le Bouddha savait toutes choses, que les hérétiques étaient des sots et qu'il était impossible de se fier à eux. Le Bouddha accompagné de quatre mahârâjas, de Çakradevendra, de Brahma, de devas, de dragons, de démons et d'esprits avec tous les bhikṣus, apparut avec des sébiles. Avec une clarté d'or il éclaira toute la maison, rempli lui-même de grandeur; tous les malades furent guéris, les aveugles virent, les sourds entendirent, ceux qu'on avait empoisonnés revinrent à la santé, les fous à la raison, etc. La fosse fut changée en un grand étang avec un lotus de mille feuilles, sur lequel Bouddha passa avec ses disciples. Le sthavira, plein de repentir, voulait faire préparer un excellent repas, mais Bouddha lui ordonna de servir les aliments empoisonnés, et prononça une prédication : il dit qu'il n'existait que trois genres de poison dans le monde, la convoitise, la colère et l'ignorance, dont il était affranchi depuis longtemps, et qu'un poison de la taille du Sumeru ne saurait lui nuire, non plus qu'une fosse enflammée de la grandeur de l'Océan. Ensuite il ordonna aux convives de manger et personne n'éprouva le moindre malaise. Les hérétiques avaient disparu sans qu'on s'en aperçût. Bouddha fit une prédication sur les quatre vérités. Le sthavira confessa la foi, s'inclina et s'éloigna.

§ 6. — *Le roi des lièvres, par le sacrifice de son corps, nourrit un brahmane.*

Bodhisattva autrefois était le roi des lièvres. De ses re-

naissances précédentes, même sous la forme d'un lièvre, il avait gardé le don de la parole, il était plein d'honneur et de droiture, jamais il ne mentait; d'une rare intelligence, plein de compassion pour la souffrance, jamais il n'avait songé à faire le mal ni à tuer. Il occupait le premier rang au milieu d'une multitude innombrable de lièvres et il les intruisait. Telle était sa doctrine : « Votre état actuel résulte de vos renaissances précédentes. Il a quatre sources : la convoitise, la colère, l'ignorance et la paresse; les uns, dont la convoitise leur a fait commettre les dix mauvaises actions, renaissent comme pretas (énumération de leurs tortures); d'autres, en punition de leur colère, renaissent sous la forme d'animaux; d'autres, châtiés de leur ignorance, renaissent dans l'enfer (énumération des tortures de l'enfer); d'autres en raison de leur paresse, renaissent parmi les Asuras (description de leur état). De la même façon, vous êtes punis, sous la forme de lièvres. Il faut vous exercer aux dix bonnes actions ».

Un jour sa prédication fut entendue par un brahmane (*fan-tchi*), de la caste des brahmanes (*po-lo-men*), qui vivait dans une forêt. Il fut frappé de la profondeur et de l'excellence de la doctrine du Bodhisattva : il vint à lui et le pria de lui enseigner à fond sa doctrine, attendu que les leçons brahmaniques (*po-lo-men*) qu'il avait suivies d'abord, lui paraissaient aussi superflues que s'il perçait de la glace avec une vrille pour avoir de l'eau. Entretien entre le lièvre et le brahmane. Le brahmane est transporté de joie, mais il veut s'éloigner, car il a passé dix jours sans prendre de nourriture, et il craint de nuire à sa vie et d'anéantir le fruit de ses mérites antérieurs. Le lièvre, touché, le quitte au moment où il va s'endormir et le prie d'accepter au matin son offrande. Le brahme pense que [le roi des lièvres] a trouvé un cerf tombé ou une bête tuée. Le roi des lièvres, en prévision du départ du brahmane, passe la nuit à enseigner aux lièvres ,sa doctrine (sur l'instabilité de la vie et sur la rémunération) : il leur donne l'ordre d'amasser le matin venu le plus possible

de branches sèches. Le matin, ils mettent le feu au bûcher, et le roi des lièvres dit au brahmane qu'il lui offre tout ce que sa pauvreté lui permet de donner : il se jette dans le feu. Douleur du brahmane. Il s'incline devant le cadavre du lièvre, et, l'embrassant, s'élance sur le bûcher. Apparition de Çakradevendra[1]. Le Bouddha[2] dit à tous les bhikṣus : « Le vieux solitaire, c'était *Mi-lé* (Maitreya), le roi des lièvres, c'était moi, Bouddha ».

§ 7. — *Le roi des dragons par son cœur compatissant anéantit l'inimitié.*

Bodhisattva autrefois, en punition de sa colère, tomba dans [le monde] des dragons : il eut trois venins[3] mais, en récompense d'autres actions louables, son corps avait une couleur semblable à celle des sept pierres précieuses, et qui rivalisait avec la lumière du soleil et de la lune. Entouré d'une foule de dragons, il vivait joyeusement, dansant avec les femmes des Dragons, et retiré dans un lieu solitaire de la montagne *Pi-to* : il resta dans cette situation un nombre incalculable d'années. Dans ce temps-là passa en volant le roi Garuḍa (*kin-tchi-niao*), qui voulait saisir et dévorer tous les dragons. A son approche, le vent sifflait ; les ailes de Garuḍa renversaient les montagnes, pulvérisaient les pierres, desséchaient les sources de tous les fleuves. Tous les dragons, et leurs femelles, furent saisis d'effroi. Toutes les guirlandes qui paraient leurs corps tombèrent sur le sol. Le roi des dragons, confiant en la vertu de sa vie constamment irréprochable, leur ordonna de l'accompagner : il parut devant Garuḍa et lui tint le langage suivant : « Tu as constamment nourri de l'inimitié contre moi, jamais je ne t'en ai témoigné ; de mauvaises actions, commises antérieurement, sont

1) Avec différentes pierres précieuses il élève un stupa.
2) Au début, il n'a pas été question de lui.
3) Le souffle, la vue, le toucher.

cause que j'ai revêtu cette forme monstrueuse; bien que j'aie les trois venins, jamais je n'ai eu de haine contre personne; je pourrais te résister, m'enfuir, en volant loin de toi, mais tous les dragons mettent en moi leur espoir... la rémunération s'attache aux mauvaises actions, si insignifiantes soient-elles, comme l'ombre suit le corps... souviens-toi des paroles de Tathâgata : ce n'est pas par la haine dans le cœur que l'on peut briser les nœuds de l'inimitié, mais seulement par la miséricorde et par la résignation ». Garuḍa, à ces mots, sentit s'évanouir son inimitié et de bons sentiments s'éveillèrent en lui; il reconnut que le roi des dragons par la vertu de sa miséricorde et de sa résignation avait apaisé sa colère, comme l'eau éteint la flamme. Le roi des dragons lui rappela qu'ils avaient tous deux autrefois reçu du Bouddha les prescriptions des vœux, mais que l'impureté de leur cœur les avait empêchés de les garder, et que, désirant la gloire, ils avaient éprouvé l'un contre l'autre de la haine et avaient été soumis à des renaissances déshonorantes..., par suite, il l'exhortait (Garuḍa) à s'exercer aux œuvres brahmaniques. Garuḍa répondit qu'à partir de ce jour il n'inquiéterait plus les dragons, et, quittant leur palais, regagna sa demeure en volant. Le roi des dragons rassura ses sujets et leur demanda s'ils avaient constaté l'effroi de Garuḍa. Tous répondirent que ses craintes avaient été très vives. Alors le roi des dragons dit que les gens qui vivent dans le monde, à la vue des dragons, éprouvent aussi un grand effroi, et que les dragons, s'ils ne peuvent se résoudre à sacrifier leur vie, ne se distinguent en rien des créatures vivantes : le thème de sa prédication fut que la miséricorde est le seul moyen efficace de résister à la haine. Un sentiment de vive compassion, à l'égal d'un excellent remède, peut guérir les graves maladies causées par les agitations (moha, *fan-nao*) des créatures vivantes : comme un clair flambeau, il peut dissiper les ténèbres amassés par les trois poisons des créatures vivantes; comme une barque il peut faire traverser à ces créatures les trois mers des tourments; comme un compagnon, il peut conduire les

êtres à travers les funestes renaissances qu'accompagne la douleur de la naissance et de la mort, et semblable à la pierre précieuse maṇi (*mo-ni*), il peut satisfaire tous leurs désirs.

Cette prédication anéantit la colère de tous les dragons, et fit naître en eux le sentiment de miséricorde.

Ensuite le roi des dragons parla des qualités (*koung-té*) de l'homme qui contracte les huit vœux, et, sur la prière des dragons, énuméra en détail ces huit vœux. Il conseilla aux dragons, pour s'y exercer, de se retirer dans un endroit solitaire. (Les dragons répondirent qu'ils répugnaient à s'éloigner, même pour un temps très court, de leur roi, et que l'enseignement du Bouddha pouvait se donner en tous lieux.) Ils firent choix d'un endroit solitaire et s'occupèrent à des exercices méritoires. A la suite d'un jeûne prolongé pendant un grand nombre de jours, le roi des dragons devint d'une extrême maigreur. Des gens pervers l'aperçurent. Ils furent saisis d'un grand effroi, mais ensuite, séduits par la beauté de la peau, ils résolurent de l'enlever et de l'offrir au roi, dans l'espoir d'une bonne récompense. Désireux d'accomplir jusqu'au bout son exercice méritoire, le roi des dragons, en dépit d'une effroyable souffrance, laissa (les gens pervers) accomplir leur œuvre. Avec des couteaux pointus ils enlevèrent la peau et se retirèrent. Le roi des dragons exprima le désir que, pour prix de sa patience, dans l'avenir, l'infinie richesse de son enseignement permît à ces gens de réaliser leurs désirs. De son corps déchiré sortaient sans cesse des flots de sang qui attiraient une foule de vers. Il exprima le désir de les nourrir plus tard de son enseignement. Tous les dragons, saisis de pitié, contemplaient les souffrances de leur roi. Alors celui-ci, pour manifester que dans l'avenir il serait un Bouddha, exprima le désir que sa peau reprît son ancien aspect. Son vœu fut accompli, à la grande joie de tous les dragons.

Conclusion : ainsi Bodhisattva, au milieu de renaissances déshonorantes, par la vertu de sa miséricorde et de sa résignation observa rigoureusement ses vœux.

§ 8. *Le roi Maitribala (Tseu-li « la force de la miséricorde ») se perce le corps et donne son sang à cinq Yakṣas (ye-tcha).*

Bouddha se trouvait à Çrâvasti au Jetavana, et y passait la retraite estivale. Ânanda, à midi, après avoir distribué les aliments, prit une sébile et avec tous les bhikṣus entra dans un bois. Là ils se mirent en commun à rechercher pourquoi Âjñâtakauṇḍinya (*Kiao-tchen-jou*) et les quatre autres, qui, dès le début, avaient fait la rencontre du Bouddha et reçu son enseignement touchant les quatre vérités dans le jardin de Lumbini (*Lou-yé-youan*)[1], avaient les premiers obtenu la délivrance. Ils demandent l'explication de ce fait au Bouddha. Celui-ci leur répond qu'autrefois il s'était percé le corps et que son sang leur avait sauvé la vie, avait anéanti en eux la sensation de la faim et de la soif et leur avait assuré la tranquillité. Sur la prière d'Ânanda, il fit le récit suivant :

« Autrefois dans le Jambûdvipa vivait un roi nommé Maitribala. (Description de ses vastes domaines et de ses vertus, grâce auxquelles ses sujets s'exerçaient aux dix bonnes actions, sans avoir rien à craindre des démons... Ensuite, la traduction diffère du texte sanskrit : il n'est pas question de l'expulsion des Yakṣas ni de la rencontre qu'ils font du berger. De prime abord) les cinq Yakṣas vont vers le roi et disent qu'en raison de ses vertus ils ne peuvent plus trouver de nourriture. Le roi, à ces mots, est d'avis qu'il doit les sauver. Sur cinq endroits différents, il se perce le corps : les cinq Yakṣas recueillent le sang dans des coupes et s'abreuvent abondamment. Alors le roi dit que son sang a sauvé leur vie, mais, en échange de ce bienfait, il ne désire rien : que les Yakṣas, seulement, s'exercent aux dix vertus. Le roi souhaite, dans l'avenir, d'être un Bouddha, et, dès le commencement de sa prédication, avant tout, de les sauver »... Il explique alors à Ânanda que les cinq Yakṣas sont Âjñâtakauṇḍinya, etc. Tous les bhikṣus, pleins de joie se retirent.

1) [Erreur : *Lou-ye* signifie « gazelle » ; le jardin Lou-ye (*lou-ye youan*) est le mṛgadâva de Benarès où le Bouddha instruisit en effet les cinq bhikṣus.]

§ 9. Des conséquences d'une aumône de peu d'importance.

Le Bouddha se trouvait à Râjagrha, à l'Anâthapiṇḍikârâma, qui est dans le Jetavana, avec 1250 grands bhikṣus. En ce temps-là, un marchand (*chang-tchou*) voulait avec cinq cents hommes s'embarquer sur un grand navire pour aller pêcher dans l'océan des pierres précieuses. Plein de foi, le marchand voulut recevoir dans sa demeure le Bouddha et son escorte, pour s'assurer par là le bonheur et une puissante intercession. Le Bouddha accepta l'offre (du marchand). Le lendemain matin une magnifique réception eut lieu. Quand elle fut terminée, le Bouddha, dans une prédication, exalta la vertu de l'aumône.

Un heureux retour sur cette mer si dangereuse était assuré au marchand, disait-il, s'il prenait les cinq vœux et devenait upâsaka. Le marchand s'était toujours distingué par ses vertus et par son intelligence ; il connaissait parfaitement le bon et le mauvais temps, et tous le priaient d'être leur guide. Il choisit un beau jour, et ils s'engagèrent sur l'océan. Après quelques jours de navigation, de tous côtés s'élevèrent des vagues écumantes. On aperçut un esprit de la mer sous forme d'un Yakṣa : son aspect était repoussant, il était tout noir, et de sa bouche sortaient ses dents enflammées. Il saisit le navire, et demanda au marchand s'il avait vu dans le monde un être plus effrayant que lui. Le marchand[1] par une prière aux Trois joyaux chassa de son âme la frayeur et dit d'une voix forte qu'il avait vu les êtres les plus hideux, qui l'emportaient sur lui incomparablement : c'étaient ces sots qui, dans le monde, mènent une vie constamment répréhensible, accomplissent les dix mauvaises actions, s'enfoncent dans des idées fausses, et tombent dans l'enfer où les râkṣasas leur infligent d'affreuses tortures (dénombrement de ces tortures), qui sont plus effrayantes que lui, l'esprit. L'esprit,

1) Plus bas, il est constamment appelé *hien-tche* « le sage » [= Bhadra].

sans dire mot, s'éloigna. Quelques jours après il reparut sous la forme d'un homme d'une maigreur effroyable : la peau était collée sur les os. Il demanda au marchand s'il avait vu dans le monde un homme aussi maigre. Le marchand répondit qu'il en avait vu de plus décharnés : c'étaient les êtres stupides que leur avidité, leur haine, leur ignorance [de la vertu] de l'aumône, précipitent dans la condition de preta, qui ont la tête comme une grosse montagne, le gosier comme une aiguille, le visage d'un noir brûlé et qui pendant la durée d'un long kalpa n'entendront parler ni de manger ni de boire. L'esprit lâcha la barque et disparut.

Quelques jours après l'esprit de la mer reparut encore sous la forme d'un jeune homme d'une rare beauté. A sa question — le marchand avait-il jamais vu un homme aussi jeune et aussi beau ? — le marchand répondit qu'il y avait des gens qui le surpassaient infiniment, c'étaient les hommes sages, qui accomplissent les dix bonnes actions, qui, dans leur corps, dans leur langage, dans leurs pensées et leurs actions, observent constamment la pureté, croient aux Trois joyaux, leur présentent une offrande en temps opportun, et, en récompense, renaissent, après leur mort, dans le ciel, où ils brillent d'une telle beauté, que rien ne leur ressemble, dans le monde ; son aspect extérieur [celui de l'esprit] comparé au leur, ressemble à celui d'un singe aveugle, que l'on comparerait à des apsaras (*sien-gniu*). L'esprit de la mer, plein de confusion, garda le silence : reconnaissant à part lui la sagesse, l'intelligence, la souplesse dialectique du marchand, il résolut de lui poser la question la plus simple (*kin-cheu*)[1]. De la main droite il puisa quelques gouttes d'eau et lui demanda ce qui avait le plus d'étendue, les gouttes d'eau (dans le creux de la main) ou l'eau de la mer. Le marchand répondit que ces gouttes d'eau avaient plus d'étendue : l'esprit répliquant qu'il était difficile de l'en croire, celui-ci expliqua que l'eau de la mer, si considérable que fût sa

1) [Le chinois indique plutôt : sur une chose qui se présentait toute proche.]

masse, disparaîtrait avec le monde entier à la fin du kalpa, mais que ces gouttes d'eau, recueillies par un homme d'une foi pure et offertes au Bouddha, ou données à une créature vivante[1], ou présentées aux parents, ou bien à un mendiant, ou même à un oiseau, à une bête, représentent un service, une bonne action, si petite soit-elle, dont la vertu ne peut être anéantie pendant la durée de kalpas innombrables.

L'esprit de la mer, plein de joie, donna au marchand (*chang-tche*) de belles pierres précieuses de toute sorte, qu'il devait remettre au Bouddha et à sa communauté. Les marchands, de retour dans leur patrie, présentèrent au Bouddha des pierres précieuses qui leur avaient été confiées par l'esprit de la mer et d'autres qui avaient été apportées par eux : en reconnaissance de l'aide qui leur avait été donnée, ils demandèrent à devenir ses disciples, et, s'étant affranchis de tous les biens, ils parvinrent à l'état d'arhat.

§ 10. — *Tathâgata possède l'omniscience et n'envie pas le bien d'autrui.*

On lit d'abord (3 pages) la description du miracle accompli par le Bouddha au temps où il allait en prêchant : il marche dans les airs, sous ses pieds apparaît une roue à mille rais; entre chaque rais s'épanouissent 84.000 nénufars, chacun de 84.000 feuilles : sur chaque feuille sont des bouddhas, etc. Joie et admiration de Çuddhodana et de toute l'assemblée. Le Bouddha explique le bonheur de celui qui mérite de voir ce spectacle; il s'adresse à Ânanda et lui fait connaître comment les disciples doivent se conduire après le nirvâṇa du Bouddha.

Le Bouddha descend et vient s'asseoir à sa place. Çuddhodana demande par quel moyen (*li-cheu*) le Bouddha peut

1) *Tchoung-cheng*; toutefois on lit dans le texte tibétain (*Dzl.*, trad. allemande, p. 37) : « dem geistlichen Verein » ce qui laisse supposer que *cheng* « créature vivante » tient la place de *seng* « moine ». En raison de la similitude de son, la faute du copiste est très probable; en outre, plus bas, on parle d'oiseaux et de bêtes féroces.

assurer aux créatures vivantes le calme, l'isolement et le contentement. Le Bouddha fait le récit suivant :

« Dans la ville de Çrâvasti chez le sthavira[1] *Siu-ta* était une vieille femme nommée *Pi-ti-lo* : elle s'occupait avec zèle du ménage, tout lui était confié. Un jour le sthavira invita le Bouddha et les bhikṣus à un repas. Il y avait des bhikṣus malades et il fallut bien des choses pour eux. La vieille femme, irritée, se plaignit avec acrimonie des « quémandeurs » (*ki-cheu*) et elle ajouta : « Quand cessera-t-on d'entendre le nom du Bouddha, le nom de la loi, de voir des gens à face rasée, avec des vêtements sales? » Ses paroles circulèrent dans la ville et arrivèrent aux oreilles de la reine *Mo-li*, qui s'en offensa fort. Elle manda la femme de *Siu-ta* pour en délibérer. Celle-ci l'apaisa, en disant que le Bouddha, vainqueur de Mâra, ne pouvait prendre souci (des vivacités) d'une vieille femme. La reine d'inviter le lendemain le Bouddha : la femme de *Siu-ta* devait envoyer la vieille économe. *Siu-ta* envoya celle-ci, avec un vase d'un grand prix plein d'ojets précieux, pour aider (les gens de la maison) dans les préparatifs de cette réception. Le Bouddha entra par la porte principale ; il avait Nanda (Nan-to) à sa gauche, Ânanda à sa droite : derrière eux venaient Râhula et les autres. A la vue du Bouddha, la vieille femme, saisie d'effroi, aurait voulu se tapir dans un chenil : elle se cachait le visage avec un éventail, mais le Bouddha se tenait devant elle comme dans un miroir : elle avait beau se tourner de tous les côtés, partout, en haut, en bas, elle voyait le Bouddha ; elle se couvrit le visage de ses mains, mais entre ses doigts s'insinuaient des « bouddhas magiques » (*Hoa-fo*). Elle ferma et ouvrit les yeux, mais dans les dix directions elle voyait des « bouddhas magiques ». A la vue de ce miracle 25 filles de caṇḍâlas, 50 filles de brahmanes hérétiques, 500 filles d'autres castes se convertirent. Le Bouddha leur imposa en expiation de leurs péchés, une durée de 80 koṭis de Kalpas ; et

1) *Tcheng-tche* = plutôt gṛhapati « maître de maison ».

pour provoquer en elles le sentiment (littéralement « le cœur ») de l'anuttara-samyaksambodhi, il leur prescrivit de prononcer son nom, c'est-à-dire « hommage au Bouddha Çâkyamouni » (*Nan-ou Cheu-kia-meou-ni-fo*) deux fois.

La vieille femme courut à la maison, et dit à son maître (*ta-kia*) que le çramana Gautama était un grand magicien : elle se cacha dans un coffre de bois préalablement dissimulé sous un grand nombre de peaux de bœuf. La reine l'ayant prié de convertir la vieille femme, le Bouddha s'y refuse, mais il envoie Râhula[1]. Celui-ci prend la forme de Çakravartin, avec les 1.200 bhikṣus, comme fils; il disposait à profusion des 7 sortes de pierres précieuses et des 4 espèces de troupes [caturaṅgabala]. Sur un char précieux, dont les roues sont d'or, il apparaît dans les airs et entre dans la demeure de *Siu-ta*. Le yakṣa qui la gardait s'écrie d'une voix forte : « Le saint roi vient d'apparaître dans le monde pour bannir les gens pervers et pour répandre la doctrine suprême. » A ces mots, la vieille femme est toute joyeuse de l'apparition du Çakravartin, car elle recevra le cintâ-maṇi. Le Çakravartin s'approche, porté sur un brancard précieux, au son des cloches et du tambour. La vieille femme avance la tête hors du coffre : elle se réjouit, car elle ne pourra plus être victime des prestiges du çramaṇa. Le Çakravartin envoie vers elle son trésorier (*pao-ts'ang-tchen*), qui lui déclare que le Çakravartin veut faire d'elle son épouse (*yu-gniu-pao*). Elle refuse, alléguant l'humilité de sa condition. Le roi s'adresse à *Siu-ta*, lui dit que sa vieille [économe] (*lao-gniu*), possède tous les signes et qu'il veut faire d'elle sa femme : il obtient le consentement de ce dernier. La vieille femme conçoit une joie folle. Le Çakravartin l'illumine de pierres précieuses et elle prend la forme d'une belle femme. De nouveau, elle accuse intérieurement les çramaṇas de fierté et d'outrecuidance, et ravie de la bonté du saint roi, subite-

1) La raison en est que la racine de ses péchés est profondément enfoncée : elle n'a pas de dispositions par rapport à lui, tandis qu'auparavant elle avait des relations amicales avec Râhula.

ment rajeunie, elle tombe aux pieds du Çakravartin. Le trésorier lui transmet les instructions du roi : elle devra accomplir les dix bonnes actions. Ensuite Râhula reprend sa forme réelle. La vieille femme, à la vue de cette immense assemblée, comprend tout et pleure, affligée : elle reconnaît la pureté et la douceur de l'enseignement du Bouddha et lui demande de lui enseigner les 5 vœux. Râhula lui exposa la doctrine des 3 refuges et des 5 vœux : elle atteignit le degré de çrotâpanna. Ensuite Râhula apparaît avec elle au Jetavana : elle rend hommage au Bouddha, exprime son repentir et son désir de recevoir la doctrine du Bouddha, et de devenir religieuse. Le Bouddha lui ordonne de se montrer à *kieou-tan-mi* (Gautamî) et de se livrer avec ardeur à des exercices (pour ne pas se corrompre, comme fait un bon feutre blanc qui contracte vite des souillures). Le temps venu, elle obtint la voie d'arhat.

§ 11. *Le Bouddha verse de l'eau sur la tête d'un bhikṣu malade, et le guérit.*

Le Bouddha se trouvait à Rajagṛha, dans une pure retraite, à savoir, dans la Forêt de bambous. Un bhikṣu souffrait de hideux ulcères, d'où coulait un sang corrompu. Personne ne pouvait supporter sa vue et on l'avait relégué bien loin. Le Bouddha l'appprit. Il rendit sa suite invisible, et, paraissant être seul, s'avança vers le bhikṣu. Il lui prodigua ses caresses et le leva. Çakradevendra et tous les devakumâras furent attirés à cet endroit par une force invisible, quittèrent la salle où ils siégeaient. Le Bouddha allongea la main et de l'extrémité de ses cinq doigts fit jaillir une vive lumière, qui réunit tous les devas. De la lumière qui émanait du sommet de sa tête il éclaira le bhikṣu malade, dont les plaies furent guéries. De la main droite il répandit de l'eau sur la tête du bhikṣu, de la main gauche il polit son corps, dont la chair devint lisse. Le malade, au comble de la joie, exprima

son respect pour le Bouddha[1] et le pria de lui donner le remède de la foi [de la loi] propre à guérir les plaies de son cœur. Le Bouddha dit qu'il lui avait rendu ce service en récompense d'un bienfait dont il l'avait autrefois gratifié, lui révéla la doctrine sur les quatre vérités, et celui-ci obtint la voie de l'arhat. Ensuite pour éclaircir les doutes de Çakradevendra et des autres, il fit le récit suivant :

« Autrefois existait un village (domaine, *tsiu-lo*) nommé « Croissance et augmentation » (*tseng-koan*). Le pays était très riche. On avait nommé un vieillard avec pleins pouvoirs. Bientôt un vieil upâsaka fut impliqué par un homme pervers dans une affaire et dut être mis en prison. Toutefois, le vieillard instruisit cette affaire et le fit mettre en liberté. »

Celui qui avait instruit l'affaire, c'était le bhikṣu malade; l'upâsaka, c'était le Bouddha (« dans cette circonstance c'était mon corps »). On lit ensuite[2] : « De cette façon le Bodhisattva pendant le cours de siècles innombrables, en échange de bienfaits de peu d'importance, fit de grands présents, et, devenu Bouddha, ne les oubliera jamais. Çakradevendra et les autres se réjouirent, s'inclinèrent et sortirent.

§ 12. *Vertu (=effet) d'une prière adressée aux Trois joyaux.*

Autrefois le Tathâgata, ayant apparu dans le monde, enseigna à son père et à toute la grande assemblée « les portes de la doctrine de la samâdhi de la contemplation du Bouddha » (*Koan-fo-san-mei-fa-men*. Le Tathâgata possédait les 32 signes et les 80 marques, et répandait une lumière incommensurable d'une couleur dorée. En ce temps-là, au milieu d'une réunion, 500 Çâkyas, ayant vu que le Bouddha ressemblait à un brahmane amaigri, au teint couleur de cendre, versèrent des larmes amères, s'arrachèrent les cheveux, se

1) Adoration à Çakyamuni, adoration au père grand et compatissant, adoration à l'éminent Roi des médecins.

2) (Comme si c'était la parole du Bouddha même.)

jetèrent sur le sol, et de leur bouche et de leur nez jaillit le sang. Le Tathâgata, à cette vue, les rassura, et leur fit le récit suivant :

« Jadis il y avait le Bouddha Vipaçyin (*Pi-po-chi*). Après qu'il fut entré dans le nirvâṇa, dans la seconde période (celle du bouddhisme extérieur (*siang-fa*, la loi figurée) il fut un sthavira, nommé « Les vertus de la lune » (*Yue-te*). Il avait cinq cents fils, tous intelligents, sachant beaucoup de choses, instruits dans toutes les sciences. Lui, croyait aux trois objets précieux, mais ses fils se distinguaient par leurs idées fausses et n'avaient pas la foi. Aussi firent-ils une grave maladie. Leur père, tout en pleurs, les adjura de se rappeler et d'invoquer le nom du Bouddha Vipaçyin. Quand ils eurent rendu hommage au Bouddha, à la Loi et à la Communauté, en récompense [de leur piété], ayant terminé leur vie, ils naquirent à nouveau dans les cieux des quatre mahârâjas. Quand ils eurent achevé leur temps d'existence sur cette terre, en punition de leurs idées fausses, ils furent jetés dans l'enfer, où les râkṣasas, les serviteurs infernaux, avec une fourche de fer brûlante leur crevaient les yeux. Se souvenant des instructions de leur père, ils prononcèrent « la formule de respect en l'honneur du Bouddha », sortirent libres de l'enfer, et furent appelés à une nouvelle vie au milieu des hommes, au sein de la pauvreté. Quand les Bouddhas apparurent dans le monde, ils entendirent seulement leurs noms : ils ne virent pas les Bouddhas eux-mêmes, qui étaient six en tout (y compris Vipaçyin) : Viçvabhû (*Pi-che feou-fo*), Krakucchanda (*Keou-liou-soun fo*), Kanakamouni (*Keou-na-han-meou-ni-fo*), Kâçyapa (*Kia-che-po-fo*)[1]. Vu qu'ils avaient entendu les noms des six Bouddhas, ils obtinrent le droit, en même temps que lui, Tathâgata, de naître dans la race des Çâkyas. Le corps (de Tathâgata) était semblable à l'or Jambu (*Yan-feou*), et s'il leur apparut sous l'aspect d'un brahmane au teint couleur de cendre, cela vient de ce qu'autrefois ils

1) 4 noms seulement sont cités : à *kia-che-po* comparez le mongol *gachib*.

avaient dédaigné le Bouddha et avaient laissé s'enraciner en eux des idées fausses. Ensuite il leur ordonna de prononcer le nom des anciens Bouddhas, son nom, le nom du bouddha Maitreya (*Mi-lé*), le nom de leur père, etc., puis de se tourner vers la grande assemblée, de se jeter à terre en présence de la communauté aux grandes vertus (*ta-te seng = bhadanta*), et d'exprimer leur repentir des péchés qu'ils avaient commis en professant des idées fausses. Une fois qu'ils eurent exprimé leur repentir, ils virent le Bouddha sous sa forme réelle[1]. Pleins de joie, ils obtinrent le premier fruit, demandèrent au Bouddha de les recevoir parmi les moines, et peu à peu ils obtinrent le fruit de l'arhat.

Ensuite le Bouddha s'adresse à Ananda : si après le Nirvâṇa du Bouddha, on invoque son nom ou ceux des autres Bouddhas, alors le bonheur et les dons, qui en seront la récompense, seront sans mesure et sans bornes. Il fait remarquer à Ânanda que (en raison des excellentes qualités et des bonnes actions dont le Bouddha a donné l'exemple antérieurement) toute la nature est à son service et s'incline devant lui, sans en excepter la montagne Sumeru, d'une hauteur de 84.000 yojanas, ce qui égale la profondeur de la mer, ni de la montagne à l'enceinte de fer qui a 180.000 (corr. 128.000 yojanas) de hauteur.

Enfin, comme le cœur du Bouddha est pur et à l'abri de toute souillure, par quelque endroit qu'il passe, ses pieds ne sauraient se salir, les insectes et les fourmis ne sauraient lui nuire. Les raisons pour lesquelles le Bouddha ne met pas de chaussures sont de trois sortes : 1° il veut que dans le cœur des passants peu de passions s'éveillent ; 2° il désire montrer au bas du pied le signe de la roue aux mille rais ; 3° il veut que ceux qui verront ce signe éprouvent de la joie au cœur. Lorsque le Bouddha marche, ses pieds s'éloignent de la terre d'une distance de quatre pouces, de ce fait il y a aussi trois raisons : 1° il a pitié des insectes et des fourmis qui sont sur

1) La description indiquée plus haut est reproduite ici.

la terre ; 2° il veut épargner l'herbe qui croît sur le sol ; 3° il veut montrer le pied divin du Bouddha. Par conséquent, les bhikṣus doivent, conformément aux paroles du Bouddha, s'appuyer sur sa doctrine (*Kiao*), s'exercer aux œuvres morales et anéantir les tourments (*Kou-ki* « les limites des tourments »).

§ 13. *Grâces éminentes qui sont données à ceux qui édifient des « stûpas ».*

Éloge de ceux qui construisent des stûpas. Nous avons ici, visiblement, une introduction à un récit quelconque. En général, par les idées, le morceau rappelle l'introduction au 14e chapitre du Dzang-loun, bien que ce dernier parle avec un plus grand développement de l'accession à la vie monacale.

§ 14. *Vertu de l'accession à la vie monacale.*

Pendant la vie du Bouddha, à Râjagrha était un sthavira [*tcheng-tche* = gṛhapati] nommé « l'accroissement du bonheur » (*Fou-tseng*)[1], âgé de plus de cent ans : ses dents étaient tombées, ses forces avaient décru. Il avait entendu parler de l'utilité, de la nécessité, pour qui voulait assurer son salut, de la profession monacale : il se rendit au lieu où résidait le Bouddha. Celui-ci était absent : il était allé prêcher. Le sthavira s'adressa à Çâriputra. Celui-ci, en raison de l'âge avancé du vieillard, refusa de le recevoir. Les 500 arhats opposèrent tous le même refus. Le sthavira sortit du monastère (*seu*) et pleura bruyamment. Le Bouddha venait derrière lui : il l'apaisa. Il donna l'ordre à Maudgalyâyana de le recevoir parmi les moines et d'accepter ses « vœux ». Les jeunes bhikṣus raillaient sans cesse le nouveau venu : il se précipita dans l'eau, pour se noyer. Maudgalyâ-

1) Çrîvṛddhi.

yana l'aperçut et par une force miraculeuse le fit remonter sur le rivage. Ayant appris le motif de cette tentative de suicide, il lui ordonna de saisir fortement l'extrémité de sa robe et de s'envoler vers le rivage de l'océan. Là « l'Accroissement du bonheur » vit une belle femme morte récemment. Un ver sortit de sa bouche, entra dans le nez, sortit par un œil et pénétra dans une oreille. Maudgalyâyana le rejeta à l'écart et expliqua que c'était la femme d'un grand marchand[1] de la ville de Çrâvasti. Comptant sur sa beauté, elle avait négligé les bonnes actions; et l'amour immodéré qu'elle portait à son mari l'avait jetée dans une immoralité profonde. A la fin elle se noya[2], mais la mer ne la reçut pas, et elle échoua sur le rivage. Comme elle aimait son ancien corps, elle prit la forme de ce ver. Plus tard elle sera précipitée dans l'enfer et paiera pour toutes ses actions.

Ils virent ensuite une jeune fille, qui se déshabillait elle-même et se jetait dans un chaudron rempli d'eau, posé sur un brasier. La peau et la chair diminuaient, les os se volatilisaient (en bouillant) et reprenaient ensuite leur aspect primitif. Elle saisit sa propre chair et la mangea. Maudgalyâyana expliqua [à son compagnon] que, à Çrâvasti, un upâsaka honorait les Trois joyaux, invitait les moines, et leur envoyait sans cesse par une servante des mets délicats. Celle-ci, dans une chambre retirée, mangeait ce qu'il y avait de meilleur. Le maître de la maison (*Ta-kia*) ayant fait une enquête à ce sujet, elle ouvrit la porte et déclara qu'elle ne mangeait que les restes des moines, et que si elle mangeait avant eux ce qu'il y avait de meilleur, dans une prochaine existence elle mangerait son propre corps.

Plus loin, ils aperçurent une montagne d'ossements, qui mesurait, en hauteur et en largeur, 700 yojanas : elle cachait la lumière du soleil, et son ombre obscurcissait la mer. Maudgalyâyana gravit cette montagne; alors ils aperçurent

1) *Hien-k.* : Sabo.
2) *Hien-k.* : avec son mari et 500 marchands.

un grand os de côte. « L'Accroissement du bonheur » demande ce que c'était que cette montagne d'ossements. Maudgalyâyana expliqua que ces ossements étaient ceux de son ancien corps (de « l'Accroissement du bonheur »). Celui-ci, plein d'effroi, demanda des éclaircissements. Maudgalyâyana dit : « La circulation de la vie et de la mort est indéfinie; la rénumération du bien et du mal est infaillible, comme l'ombre et l'écho. Autrefois dans le Jambûdvîpa était un village (*tsiu-lo*), dont les habitants étaient riches. En ce temps-là vivait un sthavira [gṛhapati], nommé « l'Accroissement de la loi » (Dharmavṛddhi)[1]. Comme ses vertueux ancêtres, il avait été choisi pour gouverneur par les habitants. Mais l'oisiveté lui fit prendre l'habitude des jeux de hasard (proprement du jeu d'échecs), et des amis pervers s'emparèrent de sa volonté. Son administration tomba en décadence et la justice ne fut plus observée.

Une fois, l'attention absorbée par le jeu, il condamna à mort un prévenu. Le lendemain il se souvint de sa sentence, mais il était trop tard. Il regretta amèrement sa faute[2] et mourut peu après : il revint à la vie sous la forme d'un poisson (*mo-kie*), de 700 yojanas de long. Le Bouddha avait dit à Maudgalyâyana que tous les gouverneurs qui, confiants dans leur puissance, condamnent à mort, à la légère, le peuple, pour la plupart, renaissaient sous la forme des grands poissons makara. De petits vers, tout autour, pénètrent dans son corps, et son sang colore la mer sur une étendue de 9 li. Le poisson dort pendant cent ans : à son réveil, il boit une quantité d'eau équivalente au débit d'une grande rivière (c'est ce qui se produisit aussi chez ce poisson makara).

En ce temps-là des marchands, qui cherchaient des pierres précieuses, arrivèrent tout droit vers la gueule ouverte du poisson. Leur navire, comme s'il avait été saisi au vol, allait pénétrer dans la gueule du poisson. Tous les marchands,

1) *Hien-k.* : Dan-mo-bi-ti ; en tibétain, Tschos-tschi Pagpa.
2) *Hien-k.* : il abandonna ses fonctions et se retira dans les montagnes.

avec des accents lamentables, crièrent d'une seule voix : « Hommage au Bouddha ». Le poisson, entendant le nom du Bouddha, ferma la bouche et l'eau s'arrêta. Les marchands furent sauvés, mais le poisson mourut de soif[1].

Les Yakṣas, les râkṣasas, les esprits des eaux tirèrent le poisson sur le rivage de la mer. Maudgalyâyana et « l'Accroissement du bonheur », ayant terminé leur promenade, revinrent dans la demeure du Bouddha, etc.

NOTES

§ 1er.

Il a pour correspondant le chapitre II du *Dzl.*, mais, dans ce dernier, le commencement est autre : « Le Bouddha à Çrâvasti : il va recueillir des aumônes. Les deux fils d'une vieille femme sont conduits au lieu d'exécution pour avoir volé. Tous les trois, voyant le Bouddha, le supplient de les sauver. Le Bouddha envoie Ânanda vers le roi et les délivre de la mort. Tous trois se font moines. Ensuite, en réponse à une question d'Ânanda, le Bouddha fait son récit. Les noms sont semblables (dans le *Hien-k*, les deux premiers diffèrent : le nom du roi Mahâratna (Mo-lo-tan-na) est traduit par *ta hao* « la grande pierre précieuse » ; le fils aîné s'appelle *Mo-ho-fou-na-ning* (son nom n'est pas traduit). La tigresse a deux petits. C'est le plus jeune frère qui commence l'entretien : les aînés se bornent à répondre et à acquiescer. La reine voit en songe seulement trois colombes. Mahâsattva renaît dans le ciel Tuṣita, voit la tristesse de ses parents et apparaît pour les consoler. On dépose les ossements dans un coffret (*han*) fait des sept pierres précieuses, et on les ensevelit : et par dessus on érige un stûpa. L'identification qui suit est la même; seulement, le second fils est Vasumitra (*Po-sou-mi-to*); la tigresse et ses deux petits sont la vieille femme et ses deux fils.

Dans le *Pien-mou* (chap. V, f. 19) et dans le *Kan-lou* (chap. IV, f. 4r) un sûtra, dont le contenu est le même, est indiqué (*Pou-sa*) *téou-chen-ngo-hou-ki-t'a-in-yuen-king* [Nanjio, n° 436 ; éd. jap., boîte IV, vol. 10] traduit par le çramana Ta-cheng du Kao-tchang. Il y a douze feuilles

1) *Hien-k.* : et revint à la vie à Râjagrha.

dont le contenu est le suivant : « Le royaume s'appelle *Kien-to-mo-ti*, le roi *Kien-to-chi-li*, la reine *Tch'a-mo-mou-kia*, leur fils *Tchian-tan-mo-ti*. Le fils du roi distribue tout son bien aux pauvres, se vend à un grand seigneur nommé *Che-ye*, et est vendu comme esclave à un brahmane. Envoyé avec l'ordre d'abattre du bois, il trouve une souche de candana « de tête de vache » (*goçirsa*; *niou-teou-tchan-tan*) du poids de 100 livres (*kin*); il guérit d'une maladie le roi *Pei* (*Fei*)-*ti-che*. Ce dernier lui donne ses biens pour qu'il les distribue aux misérables... Ensuite, le roi se retire dans les montagnes, mène une existence méritoire pendant de nombreuses années. Une fois il aperçoit une tigresse couverte de neige... elle avait *sept* petits... depuis trois jours elle n'avait pas mangé... Des ermites virent des montagnes ce spectacle et demandèrent : « Qui peut se sacrifier pour la sauver? » Le fils du roi en exprime le désir et communique son intention à son maître principal et à ses 500 compagnons (*toung-sio*, condisciples). Ceux-ci, les larmes aux yeux, l'escortent. Dans le même temps le sthavira (*tch'ang-tche*, grhapati) *Fou-lan* apporta de la nourriture, à la tête de 500 hommes et femmes (pour les ermites). On entoure le fils du roi, et celui-ci, sur un rocher, au milieu d'eux, fait le serment de sauver tous les êtres, etc. »

Le roi, père [du jeune homme] était Çuddhodana, — sa femme, Mâyâ — le fils du roi, le Bouddha, — le grand seigneur *Che-ye*, Ânanda, — — le maître (*sien-ta-cheu*) Maitreya, — le roi *Pei-ti-che*, Nanda, — le brahmane, *Lo-yun* (Râhula).

Cette variante est intéressante en ce qu'elle représente un récit intermédiaire entre le jâtaka sanskrit et le jâtaka chinois (§ 1) : aussi le Bodhisattva est à la fois fils du roi et ermite : un maître principal y figure aussi, qui a pour élève le fils du roi.

§ 2.

Id., chap. i. Le roi est Chi-bi, la capitale dans le *Hien-k.* est *Ti-po-fa-ti* Devavati, Devavarta dans Schmidt, le grand seigneur [s'appelle] *Pi-cheou-kie-mo*, Viçvakarman.

Hien-k. § 33. Le roi Chi-pi s'arrache les yeux et les donne à un faucon.

A Bénarès (Po-lo-nai-go) règne le roi Chi-pi. Le royaume et les habitants sont prospères. Chi-pi ne se lasse pas de les combler de grâces et de leur venir en aide. Sa libéralité infatigable ébranle le palais de Çakradevendra. Celui-ci, pensant que sa fin est venue, se met à considérer. Il aperçoit le roi Chi-pi. Pour l'éprouver, il vole vers le roi sous la forme d'un grand faucon : le roi, lui a-t-on-dit, ne sait rien refuser à personne : aussi s'est-il envolé vers lui. Chi-pi répond qu'il donnera au faucon tout ce que celui-ci lui demandera. L'oiseau demande les

yeux du roi. Celui-ci, avec allégresse, prend un couteau pointu, s'arrache les yeux et les donne au faucon, sans témoigner la moindre souffrance, ni le moindre sentiment de regret. Çakradevendra pose la question ordinaire, à laquelle est faite la réponse [connue] : comme le roi n'a pas regretté [son sacrifice], ses yeux lui sont rendus sous leur forme primitive.

Le récit est fait à propos du bhiksu aveugle Chi-po, à qui le Bouddha a mis le fil dans l'aiguille [?]. Chi-po est le faucon, Chi-pi est le Bouddha.

§ 3.

Dzl., chapitre supplémentaire. Dans le royaume de Schiri Badira, c'est-à-dire Çrî-Bhadra, le roi a 1.000 fils. Le ministre Râhula a tué le roi, s'est emparé de son trône et a fait égorger ses fils. Le plus jeune, (Bouian orochiksan) averti par un yaksa de ce qui s'est passé dans le jardin, échappe au massacre avec son fils Saïn toûroûltou[1]. Les deux routes réclament, l'une *sept* jours, l'autre *douze* jours de marche. Khormusta apparaît d'abord au jeune garçon sous les traits d'un mendiant, qui lui demande un morceau de chair, laissé par ses parents; puis il se métamorphose en tigre... Les parents reviennent vers leur fils. Râhula est chassé avec l'aide d'un roi sur le territoire duquel ces derniers sont entrés fortuitement. *Saïn toûroûltou* monte sur le trône.

Hien-k. § 7. Ce chapitre ressemble au chapitre du *Dzl.* : seulement le Bouddha est dans le royaume de *Lo-yue-tcheu* (*Râjagrha*. Le royaume es nommé Te-tcha-chi-li [Takṣaçilâ]. Le plus jeune fils du roi (âgé de 10 ans) porte le nom de Siou-ti-lo-tchi [éd. jap. *Siu-po-lo-ti-tcheu* = Supratiṣṭha], traduit par Chen-tchou [bien établi]. Son fils s'appelle Susuta (*Siu-che-ti* [Sujâti], traduit par Chen-cheng) [bonne naissance]. Les routes réclament 7 et 14 jours de marche. Le trône est occupé successivement par le père et par le fils.

§ 4.

Dans le § 14 du *Hien-k.*, le père du monstre s'appelle *Mo-ho-che-kieou-li*, le prince héritier [*To-lo-heou-cheu* (ou *to*)], traduit par *tchou-ou* [souche, arbre sans branches; le père de la jeune épouse, Liu-chi-po-tso [*Raivatsa*]. Le nom de l'héritier du trône est changé en *Siu-t'o-to-chen* [Sudarçana?].

1) Ces deux noms correspondent aux noms chinois.

§ 5.

Le *Piao-mou* (ch. iv, f. 1ʳ) et le *Kan-lou* (ch. iii, f. 6ʳ) contiennent trois sûtras, cités à des moments différents, qui racontent cette même histoire : le *Yue-koang* (*Yue-ming*) *t'oung-tzeu-king*, le *Chan-jeu-eul-king*, et le *Te-hou-tch'eng-tche-king*; Nanjio, nᵒ 230-232 (éd. jap., boîte VI, vol. 6]). Dans le *Kan-lou* le titre sanscrit : Çrigupta-nâma-sûtra s'applique au 2ᵉ sûtra : pour le troisième, il est légèrement modifié. Il devient *Chi-li-kieou-to-tch'eng-tche-king* c'est-à-dire Çrigupta-sthavira (corr. gṛhapati ou çreṣṭhi)-sûtra. Le 1ᵉʳ sûtra a dix feuilles : l'aîné des fils y porte le nom de *Yue-koang*, « Lumière de la lune » ; dans ses traits généraux, il ressemble au jâtaka, mais il est plus détaillé. Le 2ᵉ sûtra a trois feuilles : il est plus condensé et se rapproche davantage du jâtaka. Il se termine par la prédication sur les 3 poisons et par la communication des 5 vœux au sthavira (gṛhapati), comme dans le jâtaka. Le 3ᵉ a deux chapitres. Il est plus détaillé, attendu qu'il raconte un très grand nombre de miracles, habituels au bouddhisme, et d'apparitions d'esprits ; grand nombre de stances.

§ 6.

Bouddha est à Çrâvasti, dans l'Anâthapiṇḍikârâma, dans le jardin du Jetavana. Le sthavira (gṛhapati *Pa-ti*) s'est fait moine, mais son cœur est resté attaché aux joies du siècle. Le Bouddha le mande par l'intermédiaire d'Ânanda et lui ordonne de mener une vie méritoire dans une forêt. Il obtient la condition d'arhat. Les Bhikṣus demandent pourquoi il est favorisé d'un tel bonheur. Le Bouddha répond que lui, le Bouddha, non seulement maintenant, mais déjà dans le passé a éclairé *Pa-ti*. Il fait ce récit : « Dans le royaume de *Po-lo-naï* (Bénarès) vivait, au milieu d'une forêt, un ṛṣi qui se nourrissait de fruits et d'eau. A la suite d'une sécheresse, il voulut se rendre dans un village, pour ne pas mourir de faim. En ce temps-là, le Bodhisattva était roi des lièvres. Il demande au ṛṣi d'attendre jusqu'au lendemain : il lui apportera quelques aliments. Il le prie de recevoir un précieux enseignement. (Le reste concorde : le Bouddha instruit le ṛṣi, puis s'élance sur le bûcher.) Le ṛṣi, profondément affligé, ne peut manger, mais il construit un stûpa. Le Bodhisattva, roi des lièvres, était le Bouddha, le ṛṣi était *Pa-ti*. »

§ 8.

Le *Dzl*. ne présente que des différences insignifiantes. *Hien-k*. § 13. Le nom du roi *Mi-kia-lo-po-lo* est traduit par *Tseu-li* (« la force de la miséricorde » (= maitribala)).

§ 9.

Le chapitre v du *Dzl.* et le § 5 du *Hienk.* sont identiques : il ne manque que le début, où il est question du marchand et des instructions du Bouddha. Les marchands se décident, du premier coup, à agréer comme pilote un homme expérimenté et prennent l'upâsaka, qui a contracté les cinq vœux. Par contre, à la fin du récit, quelques mots de conclusion dépeignent la joie de toute l'assemblée.

§ 10.

A *Siu-ta* le San-ts'ang consacre 2 sûtras : le *San-koei-ou-kie-tseu-sin-yen-li-koung-te-king* et le *Siu-ta-king* (Nanjio, n° 605-606 [éd. jap., boîte XII, vol. 8]). D'après le *Piao-mou*, ils ressemblent au *Siu-to-ta-king* dans le 39ᵉ chapitre du Madhyama âgama (Nanjio, n° 542 [éd. jap., boîte XII, vol. 6]. Les deux sûtras sont courts (le 1ᵉʳ est d'une feuille, le 2ᵉ de 3 feuilles 1/2) et ne contiennent que la prédication, sur la valeur prépondérante et incomparable de l'aumône et la confession des trois refuges, faite au sthavira Siu-ta ; on cite en exemple l'antique brahmane *Pi-lo-mo* (1ᵉʳ sûtra) ou *Pi-kien* (2ᵉ sûtra) qui distribue d'immenses aumônes. Les deux sûtras ne disent mot de notre histoire.

§ 14

Le chapitre xv du *Dzl.* et le § 18 du *Hien-k.* qui correspondent à ce jâtaka commencent par une glorification des mérites de celui qui entre dans la vie monacale ou engage les autres à l'adopter (ce mérite est infiniment plus élevé que l'aumône). Le sthavira porte le nom de *Paltschei* Çrîvṛddhi (*Chi-li-pi-ti*, traduit par *Fou-tseng*). Il est repoussé par Çâriputra, Mahâkâçyapa, Upâli, Aniruddha, et par 500 autres arhats. Le voyage aérien qui suit est, en général, plus détaillé : en outre, Maudgalyâyana montre un plus grand nombre de spectacles (ainsi, après la femme qui dévore sa propre chair, il montre un arbre, que des vers couvrent, et qui gémit bruyamment, un jeune homme, entouré d'hommes armés à têtes de bêtes féroces, un homme qui se jette du haut d'une montagne sur des épées). De plus, il ne donne pas l'explication immédiatement, mais il dit : « Quand le moment sera venu, je raconterai ». Il éclaircit tous les mystères après qu'ils ont vu la montagne d'ossements. Les éclaircissements sont plus développés.

COMPARAISON DES CHAPITRES DES TRADUCTIONS TIBÉTAINE ET CHINOISE DE L'OUVRAGE « LE DAMAMÛKA »

Dsang-loun	Hien-yuni-yuen king
I-VI	I-VI
VII-XIV	VIII-XV
XV-XXI	XVIII-XXIV
XXII	XXVI
XXIII	XXXIII
XXIV	XXXI
XXV	XXXII
XXVI-XXIX	XXXIV-XXXVII
XXX	XXXIX
XXXI-XXXIII	XLVIII-L
XXXIV	XXV
XXXV	XXVII
XXXVI	LI
XXXVII	LIII
XXXVIII	LXVI
XXXIX	LII
XL-XLII	LIV-LVI
XLIII-XLVI	LXII-LXV
XLVII	LXVII
XLVIII-XLIX	LX-LXI
L-LI	LXVIII-LXIX
(LII)	VII

On trouve donc dans le *Hien-yu-in-yuen king*, 17 chapitres de plus. Je donne ci-après leurs titres[1].

XVI. Le roi « la Grande lumière » *Ta-koang-ming* pour la première fois manifeste une tendance à la sainteté (cf. XLIV).

XVII. L'upâsaka *Mo-ho-seu-na* (Mahâsena).

XXVIII. 500 aveugles vont à la recherche du Bouddha (qui va de royaume en royaume).

XXX. Conversion de *Ni-ti* (il a contracté des impuretés dans la ville de Çrâvasti).

XXXVIII. *Kai-cheu*, 2 rois : Brahmadeva, qui possède 3 rivières, et

1. L'existence d'une rédaction chinoise plus développée a été pour la première fois signalée par St. Julien (*Mémoires sur les Contr. Occ.*, II, XVIII-XIX).

Vajragañja (*Fa-che-kien* ou : *to ti* « amas de diamants »), qui possède une rivière.

XL. Suprématie d'Ananda.

XLI. Un upâsaka, est tué par son frère aîné (pour avoir épousé sa femme, pendant une absence où il n'avait pas donné de nouvelles).

XLII. Un fils par erreur tue son père.

XLIII. *Siu-ta* fonde « une pure retraite ». Controverse de Çariputra avec l'élève des 6 tirthikas.

XLIV. Le roi « la Grande lumière » (*Ta-koang-ming-wang*) manifeste pour la première fois une très haute intention, c'est-à-dire une tendance vers l'anuttara).

XLV. *Le-na-che-ye* [Ratnajaya] (grand *sa-po* dans le royaume de Bénarès, le roi *Fan-mo-ta*).

XLVI. *Kia-pi-li* (« la Tête jaune ») le grand poisson aux cent têtes.

XLVII. Le deva « Pure-Retraite » demande l'ablution.

LVII. *Po-po-li* (nom d'homme) : un fils naît, à qui un devin donne le nom de Maitreya.

LVIII. Deux perroquets entendent l'enseignement des quatres vérités.

LIX. Une corneille entend les bhiksus parler de l'enseignement, et elle renait dans le ciel.

Table des matières du recueil des 101 *jâtakas*

1. Premier avadâna (le maitre, la tigresse).
2. Jâtaka du roi du pays de Çibi[1].
3. (Kulmâsapindî).
4. Le chef des marchands.
5. L'invincible chef des marchands.
6. Le lièvre.
7. Âgasta (Âgastya).
8. « La vertu de la miséricorde ».
9. « Celui qui sauve tous les êtres ».
10. Celui qui accomplit le sacrifice.
11. Indra.
12. Le brahmane.
13. L'affolante.
14. Celui qui arrive bien à l'autre bord.

1. La même formule est partout répétée : pour abréger, j'indiquerai simplement la forme sous laquelle le personnage renaît.

15. Le poisson.
16. Le petit de la perdrix (de la gélinotte).
17. Le vase.
18. Le riche de race royale.
19. « La racine du lotus ».
20. Le chef des marchands [1].
21. (Cuddabodhi).
22. Le cygne.
23. « La grande sainteté ».
24. Le grand singe.
25. L'animal Çarabha.
26. L'animal Ruru.
27. Le roi des singes.
28. « Celui qui parle de la résignation ».
29. Brahma.
30. L'éléphant.
31. Le fils (d'un certain) Sudâsa.
32. La naissance dans une maison de fer.
33. Mahe [mahisa].
34. L'oiseau qui perce (?) le bois (le pic?). Ici se termine l'ouvrage d'Âryaçûra. 1-34 = Jâtakamâlâ.
35. Le roi des lions [2] « Le vœu fermement maintenu ».
36. Le capitaine du navire « La grande assiduité ».
37. Le roi « La couleur rouge (Suvarna-varna) ».
38. L'animal sauvage Kunda [3].
39. L'humble origine (le bourreau Candâla?).
40. Le Bhiksu « La lumière de la gloire ».
41. Le maître de la maison « Celui qui désire la solitude ».
42. Le roi « La lampe qui éclaire ».
43. Le Bodhisattva « Le lièvre qui se plaît dans la solitude ».
44. Le roi (Sarvajña?).
45. Deux jeunes gens (enfants).
46. Le roi (? Ugradatta).
47. Le Bodhisattava « Le don du bien, le bonheur ».
48. Le bhiksu « La lumière de l'agrément, de la gloire ».
49. Le lotus (litt. celui qui est né dans l'eau).
50. Le roi « qui se plaît manifestement à toutes sortes de mondes » ['jig-rten-sna-tsogs-la-mñon-par-dga'-ba].

1. Cf. le 4e récit.
2. Dans le *Dzl.* le ch. XLIX porte ce titre : Sen-ge-yi-dam-brtan-pâ ; le *Hien-k.* mentionne aussi son nom sanscrit *Tchia-kia-lo-pi*, ce qui en traduction signifie *kien-cheu* (le ferme serment).
3. *Dzl.*, ch. XIV.

51. Le roi Brahmadatta.
52. Le Bodhisattva « qui désire chercher complètement la foi ».
53. « Celui qui possède la connaissance ».
54. Chu-'ber (?)-ma (?).
55. Me-lon-gdon. Cf. Dzl., XXXI.
56. Le brahmane.
57. « L'intelligence hardie, l'esprit ».
58. Le roi des dragons (Nâgarâja).
59. Chu-sreg ?
60. Le maître « Les diverses connaissances ».
61. Le capitaine du navire « La grande magnanimité ».
62. Rgyal-po-gzon-nu-sñin-rje-cher-sems (?).
63. L'enfant « L'étoile ».
64. Indra (v. 11).
65. Le maître-brahmane.
66. Le danseur.
67. Na-la-nu (?).
68. Le roi des dragons (v. 58).
69. Yan-lag-ma-smad.
70. Le fils du brahmane « le nuage » Meghakumâra).
71. Le roi « qui a la lumière ».
72. Le brahmane « La voix très célèbre ».
73. Celui qui orne (le décorateur).
74. « Le noble ».
75. L'éléphant aux sept défenses (Saddanta).
76. Le Parivrâjaka « Le lever » [Udaya ?].
77. Le roi « qui a la richesse ».
78. Le brahmane « La joie de la lune ».
78. Le roi « Le ciel ».
80. Le noble, le gentilhomme.
81. « La grande force de l'âme ».
82. Le roi « La lumière de la lune »[1].
83. Le roi Çibi.
84. Le maître « la jante de roue ».
85. Le Bodhisattva « qui oppose la résignation à l'outrage ininterrompu ».
86. Le lion.
87. Le capitaine du navire.
88. « La richesse brillante ».

1. *Dzl.*, ch. XXII. Le *Hien-k.* donne le nom sanskrit Tchan-to-po-lo-pi (Candraprabha).

89. Suçadeva.
90. « La vertu ».
91. « La belle lumière ».
92. Le *rṣi*.
93. L'intelligence...
94. Le bleu-clair.
95. Ni-sren-spon.
96. Le chameau.
97. Le pourtour.
98. La contenance du bhikṣu (de la bhikṣuṇī) Utpalâ[1].
99. Le Bodhisattva « de la vaillance ».
100. « Le vif éclat, la magnificence ».
101. Le Bodhisattva « qui possède tous les avantages ».

A. O. Ivanovski.

Traduit du russe par M. Duchesne.

1. Cf. *Dul.*, xxv.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU IIe ET AU IIIe SIÈCLE

(Dernier article[1].)

Nous avons montré que dès la troisième génération des disciples de Valentin, des aspirations et des tendances nouvelles se font sentir dans l'école. Les *Extraits* de Théodote nous les révèlent. En même temps, tout indique que le gnosticisme met plus que jamais l'Église en péril. A aucune autre époque, elle ne s'est défendue avec autant d'énergie que du temps d'Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie. Ses plus fermes soutiens tremblent pour elle. Il semble qu'elle soit alors à deux doigts de sa perte. De telles alarmes n'ont sûrement pas été sans fondement. Puisqu'il inspirait pareil effroi, le gnosticisme devait être en plein ascendant. Notons aussi que Clément et Origène l'ont constamment présent à l'esprit; ils ne négligent aucune occasion de réfuter ses doctrines; leurs livres sont pleins d'allusions aux auteurs gnostiques. S'ils font à l'hérésie une si large place dans leurs préoccupations, c'est que, bien loin d'être en décadence, elle n'a jamais été plus prospère ni plus redoutable.

Ainsi de sérieux indices donnent à supposer que, vers la fin du IIe siècle, se produit un véritable renouveau au sein du gnosticisme: il se transforme lui-même et en même temps sa propagande gagne du terrain.

1) Voir t. XLV, p. 299 à 319 (mai-juin 1902); t. XLVI, p. 31 à 57 (juillet-août), p. 145 à 172 (septembre-octobre) et p. 363 à 399 (novembre-décembre).

Si nous n'avions à notre disposition que les écrits d'Irénée, de Tertullien, d'Épiphane, il serait à jamais impossible d'établir ce qui vient d'être affirmé. Ce serait une pure hypothèse, fruit d'impressions toutes subjectives. Tout ce que l'hérésélogie officielle permet de constater, c'est que le gnosticisme continue d'exister au IIIe siècle, que certaines de ses sectes paraissent se développer, et notamment qu'elles tombent, peut-être pour la plupart, dans les plus grossières aberrations morales. Jamais les écrivains ecclésiastiques ne nous feraient soupçonner qu'une nouvelle période dans l'histoire du gnosticisme s'ouvre au IIIe siècle.

Fort heureusement nous ne sommes plus exclusivement dépendants des hérésélogues chrétiens. Nous possédons précisément pour l'histoire du gnosticisme au IIIe siècle les documents authentiques les plus étendus qui nous aient été conservés. Ce sont d'une part les analyses d'écrits gnostiques anonymes qu'Hippolyte a utilisés dans les *Philosophumena* et d'autre part, la *Pistis Sophia* et les deux écrits du papyrus de Bruce.

Il a fallu les longues discussions critiques dont les documents d'Hippolyte ont été l'objet pour qu'on pût en faire usage en connaissance de cause. Ces écrits ont connu tour à tour les faveurs et les rigueurs de l'opinion. Peut-être est-ce trop présumer que de croire qu'il est maintenant possible de les apprécier à leur exacte valeur. Nous pensons néanmoins avoir montré dans quelles limites il convient de les considérer comme des documents historiques. Ce qu'il y a certainement d'authentique, c'est le fond qui leur est commun. Alors même qu'on soutiendrait que ces systèmes inédits des *Philosophumena* n'ont été que des variations fictives du même thème, qu'ils n'ont par conséquent existé que dans l'imagination de celui qui les a inventés, pour tromper la bonne foi d'Hippolyte, encore ne pourrait-on nier que le thème lui-même ne soit authentique. A tout le moins le système que l'on a revêtu de déguisements successifs appartient à l'histoire. Il demeure comme le témoin d'une forme de gnosti-

cisme qui apparaît à Rome au début du IIIe siècle et qui a son caractère propre.

Nous pensons avoir prouvé que la critique doit se montrer moins sceptique en ce qui concerne l'authenticité de ces écrits anonymes d'Hippolyte. Il s'en dégage un type de gnosticisme très net, et, ce qui est capital, les traits essentiels de ce gnosticisme s'harmonisent avec tout ce que nous apprenons par les autres documents du gnosticisme du IIIe siècle.

Les textes qui jettent le plus de lumière sur cette période de l'histoire du gnosticisme, ce sont les documents de langue copte. M. Carl Schmidt a démontré sans peine, que les écrits qui composent la *Pistis Sophia* émanent du même groupe gnostique que les documents du papyrus de Bruce. Or, nous l'avons vu, tous ces écrits s'échelonnent à travers la première moitié du IIIe siècle. Ils constituent donc notre principale source pour la connaissance du gnosticisme à cette époque.

Fait très important, les écrits anonymes des *Philosophumena* sont issus aussi de sectes congénères de celles dont les écrits coptes ont été les livres secrets. Nous avons ainsi dans les documents coptes comme dans la *Refutatio* d'Hippolyte une documentation de première main pour l'histoire du gnosticisme au IIIe siècle[1].

C'est à cette époque, en effet, que l'on rencontre parmi

1) La *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce sont les principaux documents de l'histoire du gnosticisme au IIIe siècle. Ils suffisent pour l'esquisse de cette histoire que nous donnons ici. Il y a, cependant, d'autres sources. Il serait à désirer que la critique littéraire les soumît à un examen approfondi. Parmi ces sources, l'une des plus sûres, c'est le fragment dont Irénée se sert pour décrire l'hérésie des Barbelo-gnostiques (*Adv. haereses*, lib. I, 29). Voyez les pages que M. C. Schmidt a consacrées à ce fragment, *Gnost. Schriften in Koptischer Sprache*, p. 649, 1892. Il faudrait ajouter aussi les parties évidemment plus récentes de la description que donne Irénée du système de Ptolémée. L'analyse littéraire de Heinrici aurait besoin d'être refaite. Enfin il faudrait mettre de plus en plus en ligne de compte tous ces fragments gnostiques qu'une critique exercée découvre dans les écrits pseudépigraphes, évangiles, actes, apocryphes. On pourrait alors tirer de toutes ces pièces un tableau à peu près complet du gnosticisme au IIIe siècle.

les gnostiques un grand nombre d'écoles et de sectes dont les unes sont inconnues au IIe siècle et dont les autres n'y jouent qu'un rôle effacé. Les noms des Ophites, des Nicolaïtes, des Gnostiques, des Severiani, des Archontici, des Barbelo-gnostiques, des Sethiani, des Caïnites, des Simoniani deviennent familiers. Certaines de ces sectes existaient sûrement dans la seconde moitié du IIe siècle. Le traité d'Hippolyte mentionnait les Ophites, les Caïnites, les Sethiani. Clément d'Alexandrie connaît la secte des Nicolaïtes, celle des Caïnites, celle des Simoniani. Irénée nous apprend l'existence des Barbéliotes. Jusqu'à la fin du IIe siècle, ces sectes se perdent dans l'ombre des grandes écoles. Basilide, Valentin, Carpocrate, Marcion occupent alors le devant de la scène. Les écoles qui ne se rattachent pas à ces maîtres n'attirent pas l'attention. Mais dès le commencement du siècle suivant un revirement se produit. Les grandes écoles diminuent d'importance; il semble qu'elles deviennent moins fécondes; elles ne produisent plus autant d'hommes distingués ni d'œuvres remarquables; surtout elles perdent de plus en plus leur caractère primitif. Seul le marcionisme se maintient à peu près intact et prospère, grâce à sa forte organisation et à son isolement. A la place des grandes sectes, surgissent celles que nous avons nommées. Elles s'avancent rapidement au premier plan. Au IIIe siècle, ce sont elles qui incarnent le gnosticisme.

Quels sont les faits sur lesquels se fonde cette affirmation?

Nous avons d'abord les gnostiques anonymes des *Philosophumena*. Ils prouvent à eux seuls l'importance grandissante des sectes qu'ils représentent. Sur les neuf écrits dont la *Refutatio* nous donne l'analyse, il y en a quatre qui ont pour auteurs des Ophites[1]. Ces gnostiques appartiennent donc à l'une des sectes les plus considérables de celles que nous avons nommées. L'étude que nous avons faite des docu-

1) Ce sont les notices sur les Naassènes, les Pérates, les Sethiani, Justin.

ments inédits d'Hippolyte a mis en lumière un double fait. C'est d'abord que ces quatre systèmes ophites dérivent d'un système commun. Ce système est probablement l'œuvre d'un maître gnostique, en tout cas, il a été élaboré et enseigné au sein de la secte vouée au symbole du serpent. C'est ensuite que cet enseignement ophite s'est infiltré dans d'autres sectes, notamment dans celles de Basilide, de Valentin, des Simoniani. De tels faits dénotent chez les gnostiques ophites une certaine fécondité et une force d'expansion remarquable. Bien loin de végéter, leur secte renouvelle son enseignement religieux, le propage et fait rayonner son action jusque dans les écoles les plus illustres. Quelle plus grande preuve de vitalité pourrait-elle donner ?

M. Carl Schmidt a démontré que la *Pistis Sophia* et les livres de Jeû du papyrus de Bruce proviennent du même milieu, de la même secte gnostique. Cette secte paraît avoir été celle des *Severiani*. Il a établi, en outre, que cette secte, quelle qu'elle soit, est très proche parente de ces Barbéliotes dont Irénée a exposé en partie les doctrines[1]. Ainsi les écrits gnostiques de langue copte émanent aussi de ce vaste groupe de sectes assez diverses dont relèvent les hérétiques anonymes des *Philosophumena*. A leur tour, ils témoignent de l'activité religieuse qui régnait dans ces milieux. On y produisait beaucoup. L'esprit de spéculation y était très développé. D'ardentes discussions s'élevaient à propos du sort réservé aux âmes après la mort. Surtout on était très préoccupé d'expiations, fort avide de recettes de salut. Certes les milieux gnostiques où fermentait tout ce monde d'aspirations et d'idées, et qui donnait naissance à une littérature aussi touffue que celle des documents coptes n'étaient pas en décadence ; nous avons affaire à un gnosticisme qui est en pleine maturité.

Une autre preuve de la prospérité de ces sectes et de l'ascendant qu'elles exerçaient vers le milieu du IIIe siècle

1) C. Schmidt, *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache*, 1892, p. 565 et suiv., p. 649 et suivantes.

nous est donnée par le philosophe Plotin. Il y a parmi les traités qui composent l'Ennéade, un écrit qui a été intitulé : Πρὸς τοὺς γνωστικούς. Dans une étude extrêmement suggestive, M. Carl Schmidt montre que c'est bien de gnostiques qu'il s'agit dans cet opuscule ; il extrait de la critique que Plotin fait de leurs idées les grandes lignes d'un système gnostique et enfin il établit que ces hérétiques relèvent eux aussi de ces sectes dont la *Pistis Sophia* et les livres de Jeû sont les livres secrets[1]. La seule différence, c'est que les gnostiques de Plotin sont à Rome ; les autres sont en Égypte. La secte a essaimé. Vers 264, elle fleurit à Rome, comme elle avait prospéré en Égypte. Que le grand néoplatonicien se soit vu contraint de combattre nos gnostiques, que l'on ait discuté leurs idées dans son école et que finalement, il leur ait consacré un traité en forme, sans parler des nombreux passages de ses écrits qui font allusion à quelqu'une de leurs doctrines, n'est-ce pas encore un signe incontestable de leur vigueur et de leur vitalité[1] ? Plus on s'attache aux traces de notre gnosticisme, plus on le suit à travers le IIIe siècle et plus aussi se multiplient les preuves de sa féconde prospérité.

Il était encore plein de vie pendant la première moitié du IVe siècle. Épiphane raconte qu'il faillit être entraîné par des sectaires qui faisaient partie du vaste groupe de nos gnostiques. Il est très significatif que tandis que l'auteur du *Panarium* dépend entièrement de ses prédécesseurs pour ses renseignements sur les grandes écoles hérétiques du IIe siècle, il possède pour les Ophites, les Archontici, les Severiani et autres sectes congénères des sources d'information personnelles. Quelle qu'en soit la valeur historique, le fait qu'il les possède prouve que ces sectes, bien loin d'être éteintes, étaient les plus en vue au temps d'Épiphane. C'étaient elles que l'on connaissait, elles qui se propageaient dans l'Église, elles dont les évêques sentaient l'action souterraine ; bref

1) Carl Schmidt, *Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christenthum* dans *Texte u. Untersuchungen*, 1901.

c'étaient elles qui absorbaient et représentaient alors le gnosticisme.

Les faits que nous venons de noter prouvent clairement qu'au début du IIIe siècle se produit un changement profond au sein du gnosticisme. C'est une véritable révolution. Une nouvelle couche de gnostiques succède aux anciennes. Les écoles illustres du IIe siècle font peu à peu place à des écoles et à des sectes autrement nommées et, on va le voir, d'esprit et de caractère bien différents.

Il n'est pas impossible de se faire une idée de la diffusion dans l'Empire de ce gnosticisme d'un genre nouveau. Sur ce point les notices qu'Epiphane a consacrées aux diverses sectes de ce groupe, sont explicites. Elles nous renseignent exactement, semble-t-il, sur leur situation au IVe siècle. Ces sectes sont partout à cette époque. Il y en a dans la haute et dans la basse Égypte. C'est leur patrie de prédilection. Les documents du papyrus de Bruce prouvent combien elles étaient florissantes dans ce pays un siècle auparavant. En Palestine, en Syrie, en Arménie, les Archontici, sans parler d'autres sectes du même groupe, sont encore en nombre lorsqu'Epiphane écrit son *Panarium*[1]. Cependant, elles n'étaient plus aussi prospères. En Syrie notamment elles déclinaient. Il y a donc tout lieu de croire que vers le milieu du IIIe siècle, elles pullulaient dans tout l'Orient. Depuis longtemps, elles avaient pris racine à Rome. Les gnostiques inconnus d'Hippolyte prouvent l'activité dans la capitale de l'Empire de la plupart des sectes dont il s'agit. L'intérêt passionné que l'auteur de la *Refutatio* met à les dévoiler, en analysant leurs livres secrets, s'explique par la proximité du danger qu'ils font courir à l'Église. Que dire enfin des gnostiques de l'entourage de Plotin? Ils sont la preuve éclatante de l'ascendant qu'exerçaient nos gnostiques à Rome même vers 260. Ainsi ce n'est pas seulement le gnosticisme en général qui se propage dans toutes les provinces au IIIe siècle, c'est une forme

1) C. Schmidt, *Gnost. Schriften in Koptischer Sprache*, p. 587.

particulière du gnosticisme. C'est le gnosticisme des diverses sectes que nous avons nommées.

Ce qu'on peut encore affirmer de notre gnosticisme, c'est qu'il s'insinue partout. Il excelle à s'infiltrer subrepticement dans les églises et dans les milieux où on ne s'attendrait guère à le rencontrer. Il a tous les caractères d'une secte secrète. Dans un passage curieux de son grand ouvrage, Epiphane raconte qu'il avait été, au temps de sa jeunesse, en rapport avec des gnostiques. C'étaient des Nicolaïtes. Ils cherchèrent par tous les moyens à l'attirer. Les femmes de la secte y employèrent tout leur talent. Il alla fort loin, jusqu'à lire leurs livres. Heureusement un jour le charme fut rompu. Le jeune Epiphane cessa de fréquenter ses séducteurs et s'en fut les dénoncer à l'évêque. Il découvrit jusqu'à quatre-vingts personnes qui faisaient secrètement partie de la secte. On les expulsa de la ville[1]. Ainsi l'une des pires sectes de notre gnosticisme avait pu s'agréger impunément, sans même que l'on s'en doutât, ce nombre considérable de fidèles ! Cet incident en dit long sur les procédés de propagande de nos gnostiques. Il est évident qu'on ne les tolérait plus depuis longtemps et qu'on les pourchassait dès qu'on les découvrait. Il n'en avait pas toujours été ainsi. Au II[e] siècle, les écoles gnostiques jouissaient d'une bien plus grande liberté. On ne les considérait pas encore comme exclues de l'Église par le seul fait de leur gnosticisme. Sans doute des excommunications individuelles, comme celle de Marcion, se produisaient, mais on a été longtemps avant de contester aux hérétiques leur droit de s'appeler chrétiens et de faire partie de l'Église. Tertullien est le premier qui ait nettement posé et résolu la question. Non seulement il refuse catégoriquement aux hérétiques le droit de se réclamer de l'Église chrétienne, mais il ne permet même pas que l'on discute avec eux. Il les écarte par la question préalable. Combien Justin

1) *Haer.*, XXVI, 17 : ἐσπουδάσαμεν καὶ τοῖς ἐπισκόποις τοῖς ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ αὐτοὺς ὑποδεῖξαι καὶ τὰ ὀνόματα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κεκρυμμένα φωράσαι καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀπελαθῆναι τῆς πόλεως, ὀνόματα περί που ὀγδοήκοντα.

Martyr est encore éloigné de cette netteté de principes ! Il se plaint précisément que les hérétiques font mal juger des chrétiens ; il ne lui vient pas à l'esprit de nier qu'ils soient chrétiens ; on sent qu'il a fort envie de les répudier, mais il ne peut le faire. Toute sa défense consiste à demander qu'on ne soit pas plus sévère pour les chrétiens qu'on ne l'est pour les philosophes. On admet bien que ceux-ci se partagent en écoles qui professent des doctrines opposées[1]. On peut aussi relever maint fait qui prouve que chrétiens et hérétiques se confondaient dans la même Église au IIe siècle ; on ne s'en étonnait pas encore. Eusèbe nous raconte que la dame chrétienne qui recueillit le jeune Origène après le martyre de son père protégeait un hérétique du nom de Paul ; il donnait chez elle des conférences fréquentées par les fidèles aussi bien que par les hérétiques. Après le formidable effort des Irénée, des Tertullien, des Clément pour défendre le christianisme mis en péril par le gnosticisme, l'attitude de l'Église change de plus en plus. Il n'est pas douteux que l'idée que les gnostiques n'ont pas droit de cité dans l'Église chrétienne gagne du terrain. Très significative est l'attitude de l'auteur des *Philosophumena*. Les gnostiques sont décidément pour lui une secte secrète. De là la joie qu'il éprouve d'avoir mis la main sur des écrits qui les dévoilent jusque dans leurs plus intimes pensées.

Ce n'est pas seulement dans les églises que s'insinuent nos gnostiques, ils pénètrent jusque dans l'entourage des philosophes. M. Carl Schmidt nous paraît avoir amplement démontré que Plotin comptait des gnostiques parmi ses élèves à Rome. Il y avait notamment Adelphius et Aquilinus. Ce qu'il y avait de curieux, c'est que ces gnostiques, tout en s'affiliant au néoplatonisme, n'abandonnaient pas leurs doc-

1) Justin Martyr, *Apologia*, I, chap. 7 (56 D) : καθόλου μὲν οὖν κἀκεῖνο ὁμολογοῦμεν, ὅτι ὃν τρόπον οἱ ἐν Ἕλλησι τὰ αὐτοῖς ἀρεστὰ δογματίσαντες ἐκ παντὸς τῷ ἑνὶ ὀνόματι φιλοσοφίας προσαγορεύονται καίπερ τῶν δογμάτων ἐναντίων ὄντων, οὕτως καὶ τῶν ἐν βαρβάροις γενομένων καὶ δοξάντων σοφῶν τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα κοινόν ἐστι. Χριστιανοὶ γὰρ πάντες προσαγορεύονται. Cette dernière phrase est très significative.

trines particulières ; ils semblent même avoir tenté de les propager autour d'eux parmi les philosophes. Plotin les a jugés assez dangereux pour combattre leurs idées dans un traité spécial. Ainsi notre gnosticisme nous apparaît au IIIe siècle comme une secte secrète aux multiples ramifications ; elle mine partout le sol sous les pas des philosophes comme des hommes ecclésiastiques. C'est le caractère du groupe de gnostiques qui nous occupe ; ce n'est pas celui de tout le gnosticisme au IIIe siècle. Le marcionisme n'est pas à cette époque une secte secrète ; il combat ouvertement la grande Église : il ne propage pas sa doctrine sous pavillon ecclésiastique. D'ailleurs, presque dès le premier jour, il s'est constitué en dehors de l'Église catholique en Église rivale. Il a eu de bonne heure son baptême, sa règle de foi, son canon du Nouveau Testament, sa morale, ses évêques, ses martyrs. Notre gnosticisme n'a jamais été une Église ; il a toujours été à l'état de petites sectes. C'est aussi ce qui explique l'influence qu'il exerça alors dans l'Église. On a remarqué avec raison qu'il y a plus de points de contact entre ce gnosticisme et le christianisme ecclésiastique qu'il n'y en avait un siècle auparavant entre les grandes écoles hérétiques et l'Église catholique [1]. Le rapprochement s'explique par le fait qu'au IIIe siècle notre gnosticisme se dissimule dans l'Église, il est attaché à ses flancs ; ses adeptes se mêlent aux fidèles. C'est ainsi qu'il accomplit clandestinement son œuvre de propagande, qu'il propage sournoisement des notions et des rites qu'il emprunte aux mystères grecs. Il agit comme un levain dans l'Église chrétienne et sert ainsi d'agent de transmission entre le christianisme et les religions populaires du IIIe siècle.

Nos gnostiques ne constituaient pas un groupe homogène. S'ils avaient en commun les principaux éléments de leur métaphysique, ils se divisaient en partis contraires sur la morale. Les uns prêchaient l'ascétisme le plus austère, les

1) Harnack, *Texte u. Untersuchungen*, VII, 2, 1891.

autres avaient des mœurs dépravées. Ceux-ci étaient en scandale à ceux-là. En effet, il y a dans nos documents gnostiques coptes deux ou trois textes parfaitement explicites sur ce point. On y dénonce avec virulence des gens qui avaient inventé un rite inavouable. Ils en étaient arrivés au dernier degré de dépravation. Ces gens étaient des gnostiques et, ce qui ressort clairement de l'un de ces textes, leur secte faisait partie du même vaste groupe que leurs censeurs ; ils professaient la même foi métaphysique[1]. Et cependant rien

1) On lit dans la *Pistis Sophia*, § 386 : « *Dixit Thomas, audivimus esse nonnullos in terra qui sumentes* σπερμα *maris et menstruum feminae indunt ea in lentes ad edendum, dicentes* : πιστευομεν *in Esau et Jacobum...* » Ces derniers mots indiquent clairement qu'il s'agit de gnostiques. Dans le reste de ce passage, le Ressuscité déclare que ces pécheurs seront précipités dans les ténèbres du dehors ; ils périront en un lieu où il n'y a ni miséricorde ni lumière. Ailleurs, § 322, c'est encore d'eux qu'il s'agit dans un discours de Jésus : « *Respondens* σωτηρ *dixit Mariae, ducunt nullam* ψυχην *ad* δρακοντα *per haec ostia* αλλα ψυχην *blasphemantium et versantium in doctrina* πλανης *et uniuscuiusvis docentis in* πλανας *atque etiam concubitantium cum maribus atque etiam hominum inquinatorum et* ανομων *et hominum omnium impiorum...* » Le passage le plus explicite se trouve dans le 2e livre de Jeû, § 55 : Ne les communiquez (les mystères) à aucune femme ni à aucun homme qui croient en une mesure quelconque à ces 72 archontes ou qui leur offrent un culte ; ne les révélez pas davantage à ceux qui vénèrent les huit puissances du grand Archonte, je veux dire, à ceux qui mangent le sang des menstrues de leur impureté et la semence des mâles en disant : Nous possédons la vraie connaissance et adorons le vrai Dieu. » Ce passage ne laisse aucun doute sur ce que sont les adorateurs des 72 archontes et des 8 puissances. Ce sont des gnostiques. Ils se distinguent de l'auteur des livres de Jeû d'abord par la morale et ensuite par le culte d'archontes et de puissances qui figurent dans le système de leur censeur, mais qu'il range dans la catégorie des mauvais archontes. Ainsi les uns et les autres émanent du même groupe gnostique.

Ces textes des documents coptes confirment fort heureusement les renseignements tout personnels qu'Épiphane donne dans les sections où il expose les systèmes des diverses sectes de nos gnostiques. Voir notamment le passage déjà cité sur ses premières relations avec les gnostiques, XXVI, 17. On a cru qu'il exagérait. Sans doute Épiphane noircit bien souvent les hérétiques contrairement à la vérité ; mais il y a lieu cependant de se fier à ses informations lorsqu'il en est personnellement responsable. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que le témoignage des gnostiques des écrits coptes lui est favorable au plus haut point. M. C. Schmidt est le premier à avoir clairement mis ces faits en lumière. Voir son étude déjà citée sur les écrits gnostiques coptes, p. 577 et suivantes.

n'égale l'indignation qu'ils inspirent aux auteurs de la *Pistis Sophia* et des livres de Jeû. On les voue à l'exécration universelle; dans l'autre monde leur peine sera irrémissible. Il est évident que la scission entre les deux fractions de notre gnosticisme ne comportait plus aucune conciliation. Issus du même tronc, nourris du même fonds de conceptions métaphysiques, ils obéissaient à des tendances morales diamétralement opposées.

Combien notre gnosticisme diffère du marcionisme qui est encore si florissant au IIIe siècle! Autant celui-ci est fortement organisé, cohérent dans son enseignement comme dans sa constitution, autant le nôtre paraît dépourvu d'unité. Il n'a même pas un nom qui lui appartienne. On l'appelle improprement ophitisme. A première vue, on n'aperçoit qu'une variété de sectes, aux appellations les plus diverses. On remarque ensuite qu'elles se partagent en tendances morales opposées. On se demande quel peut être le lien qui leur soit commun. Ce lien existe néanmoins. C'est dans les idées, dans les notions fondamentales de Dieu, de l'origine du mal, du Christ, de la rédemption, qu'on le trouve. Nos sectes, si diverses qu'elles soient et si divergents que soient les courants qui les entraînent, ont une sorte de système qui leur est commun à toutes. C'est ce que M. Carl Schmidt a mis en pleine lumière. N'y aurait-il pas avantage à marquer cette unité qui perce au milieu même d'une si grande diversité? Ne serait-il pas commode en même temps que conforme aux faits réels de désigner nos sectes gnostiques par une commune appellation? Celle de *néo-gnosticisme* nous paraît tout indiquée. Elle implique nettement que le gnosticisme du IIIe siècle ne doit pas être confondu avec celui du siècle précédent. Il a sa physionomie à part. Elle marque aussi ce fait capital : le renouveau du gnosticisme au IIIe siècle. Il n'a jamais été plus dangereux pour l'Église. C'est le signe de sa renaissance. Enfin il est au gnosticisme en général, ce qu'est le néo-platonisme à la philosophie grecque tout entière. L'appeler néo-gnosticisme, c'est faire songer à l'analogie

du rôle qu'il a joué avec celui que Plotin a illustré.

L'originalité de notre gnosticisme se voit avec évidence dès que l'on en dégage les traits essentiels. Il est facile alors de reconnaître qu'ils lui sont propres et que c'est par là qu'il se distingue du gnosticisme antérieur. Quels sont ces traits?

Remarquons tout d'abord que le néo-gnosticisme tend à absorber dans son sein les écoles et les sectes qui l'ont précédé. Il attire à lui notamment les survivants des grandes écoles gnostiques du IIe siècle. Il s'approprie leurs doctrines qu'il amalgame aux siennes, en même temps qu'il se les annexe eux-mêmes. C'est ce que nous révèlent avec la plus grande clarté les écrits anonymes des *Philosophumena*. On a vu que les systèmes divers qu'ils nous font connaître procèdent, selon toute vraisemblance, d'un système ophite unique. Ce qu'il y a de très significatif, c'est que parmi ces systèmes il y en a deux qui figurent sous les noms de Basilide et de Valentin. Or qu'y trouve-t-on? Le même fonds d'idées que dans les autres systèmes anonymes. Il est clair que ces systèmes que l'on attribue à Basilide et à Valentin, dérivent eux aussi du système ophite dont tous les autres ne sont que des variétés. En dépit de l'étiquette, c'est la même marchandise, et comme les systèmes ophites des *Philosophumena*, ils relèvent du néo-gnosticisme. D'autre part, ce n'est pas tout à fait sans raison que les noms de Basilide et de Valentin ont été accolés à deux variétés de gnosticisme que l'ophitisme a le droit de revendiquer. Il s'y mêle, en effet, de très authentiques doctrines et de Basilide et de Valentin. La part est largement faite à quelques-unes de leurs principales idées. Les systèmes que l'auteur des *Philosophumena* met sur leur compte, d'après les écrits anonymes qu'il possède, présentent ainsi un curieux mélange de doctrines d'origine et de date très diverses. Ils démontrent ce fait, c'est que le néo-gnosticisme, dans ce cas particulier l'ophitisme, tendait à s'infiltrer dans les écoles plus anciennes, à se combiner avec des doctrines qui n'étaient pas les siennes, et à marquer de son em-

preinte d'autres formes de gnosticisme. Cela ne dénote-t-il pas une force remarquable d'absorption, et ce trait, cette aptitude à s'assimiler d'autres éléments, n'est-il pas le signe même de la vigueur vitale?

Les écrits gnostiques de langue copte trahissent la même tendance. On a longtemps cru que la *Pistis Sophia* était un ouvrage de Valentin lui-même. M. Amélineau retrouve Basilide et Valentin dans cet écrit et dans ceux du papyrus de Bruce. Il attribue à ce dernier celui de ces écrits qu'il considère comme le plus ancien. Ce sont là des hypothèses qu'il a fallu abandonner. Elles n'ont pas, cependant, été émises sans raison. Il y a beaucoup de valentinianisme dans nos écrits coptes. Certes le système dont ils témoignent ne relève pas de Valentin; il a manifestement d'autres origines. M. Schmidt en a, par sa minutieuse analyse, établi l'indépendance et l'originalité relative. Il n'en est pas moins certain que ses auteurs ont emprunté d'importants éléments à la métaphysique de leur illustre devancier. Leur doctrine, notamment de la Pistis Sophia elle-même, ne fait que développer une notion toute valentinienne. Qu'est-ce à dire, sinon que nous avons dans les écrits coptes comme dans les systèmes anonymes des *Philosophumena*, une forme de gnosticisme dont c'est le propre de s'assimiler et de s'amalgamer dans les doctrines gnostiques plus anciennes ce qui lui convient? Cet éclectisme témoigne d'une rare souplesse, signe elle-même de vigueur. C'est ainsi que les organismes robustes absorbent les éléments qu'ils rencontrent et n'en sont pas absorbés.

Nous ne craignons pas d'affirmer qu'une analyse minutieuse du système néo-gnostique aurait pour résultat de mettre en pleine lumière le trait que nous venons de marquer. Du même coup, on se rendrait compte de la différence essentielle qu'il y a entre le gnosticisme du IIIe siècle et celui du siècle précédent. Que l'on songe, par exemple, au système de Valentin, non pas tel que l'a fait la tradition ecclésiastique, mais tel qu'il se dégage des fragments authentiques. Il n'est nullement éclectique à la façon du néo-gnosticisme. Sans doute,

il s'inspire de ces tendances générales qui régnaient avant lui et qui constituaient ce qu'on pourrait appeler le gnosticisme avant la lettre. Mais il y a loin de là à emprunter à d'autres systèmes des idées et des doctrines toutes faites, fût-ce pour les démarquer et les faire siennes. Le valentinianisme primitif est simplement un compromis entre le christianisme et la philosophie. C'est une ébauche de théologie gréco-chrétienne. Les deux éléments qui le composent forment un tout homogène et compact. Jamais il ne s'incorpore, comme le néo-gnosticisme, des doctrines qu'il juxtapose à côté des siennes sans les modifier.

A l'exemple d'Hippolyte dans sa *Refutatio*, les écrivains ecclésiastiques reprochent volontiers aux gnostiques d'être plagiaires des philosophes. Il est certain que les hérétiques du IIe siècle étaient bien plus versés dans la connaissance de la philosophie grecque que leurs émules catholiques. Il y a, cependant, à cet égard une notable différence entre le gnosticisme classique et notre néo-gnosticisme. L'infériorité philosophique de celui-ci est frappante. Basilide, Valentin, Carpocrate sont des philosophes de race. Clément d'Alexandrie nous a conservé d'Épiphane, fils de Carpocrate, un fragment qui est un modèle de discussion philosophique. Que l'on compare ces hommes, si mince que soit le bagage littéraire authentique qui nous en reste, aux Justin, aux Tatien, aux Athénagore, on n'hésitera pas à les placer comme philosophes bien au-dessus de ceux-ci. Pourrait-on en dire autant de nos néo-gnostiques? Leurs plus brillants philosophes sont les anonymes des *Philosophumena*, et parmi ceux-ci, deux en particulier, le gnostique de la notice des Pérates et le pseudo-Basilide. Ils formulent, en effet, avec netteté une ou deux notions de provenance incontestablement philosophique. Ils ont tout l'air d'avoir fréquenté les écoles. Mais dans quel fatras d'idées disparates empruntées tantôt à l'Écriture sainte, tantôt à la mythologie, ces deux ou trois conceptions philosophiques se trouvent-elles noyées! En vérité, ces écrits anonymes dont Hippolyte faisait tant de cas, sont de bien pauvres produc-

tions. Quel abîme les sépare des spéculations de si fière allure d'un Valentin! Quelle chute de la pensée philosophique!

Elle est plus sensible encore dans la *Pistis Sophia* et les livres de Jeû. Sans doute, on peut extraire de ces écrits une sorte de métaphysique, de cosmologie et de théosophie. C'est ce qu'a fait M. Schmidt. Mais peut-on donner, à un titre quelconque, le nom de philosophie à ces élucubrations de nos gnostiques coptes? Elles relèvent bien plutôt de la mythologie. On chercherait en vain l'idée philosophique dont s'est inspiré l'esprit qui les a imaginées. Au lieu du monde intelligible (Κόσμος νοητός) des platoniciens, on nous présente ce qu'on appelle le « trésor de lumière », c'est-à-dire un monde lumineux, et au lieu des idées éternelles, on déroule devant nous une longue hiérarchie d'archontes etc. La seule chose qui rappelle la philosophie, ce sont, dans la *Pistis Sophia*, les questions que font les disciples au Ressuscité au sujet des châtiments qui sont réservés aux pécheurs après la mort. C'était là évidemment un sujet de préoccupation et de discussion très vives chez nos gnostiques[1]. Pour le reste, ils s'abandonnaient à leur imagination ou s'inspiraient de leurs besoins religieux beaucoup plus qu'ils ne raisonnaient.

Dans son étude si documentée sur les rapports de Plotin avec les gnostiques, M. Schmidt fait revivre toute la controverse que le célèbre philosophe entama avec ces derniers[2]. Toute l'argumentation de Plotin tend à démontrer que ses adversaires pèchent contre la philosophie, son esprit et ses principes. Leurs doctrines sont donc absurdes pour un philosophe. C'est ce que Plotin n'a pas de peine à prouver. Un exemple typique est la critique qu'il fait des hiérarchies d'hypostases dont les gnostiques peuplaient le monde transcendant. Pour lui, la pensée et l'être sont inséparables ; en réalité, ils sont identiques. Ce principe assure l'unité du monde transcendant. En y introduisant une série d'hypostases indé-

1) *Pistis Sophia*, § 280 et suivants.
2) *Plotin's Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum*, 1901, p. 38.

pendantes, les gnostiques désagrègent et pour ainsi dire disloquent l'unité fondamentale du monde intelligible. En postulant l'hypostase, Logos, ils séparent violemment le νοῦς et la ψυχή. On en vient ainsi à rabaisser le monde intelligible et à le rendre semblable au monde visible[1]. Ce n'est pas seulement parce que les gnostiques ne partagent pas ses doctrines que Plotin les combat, c'est parce que son sens de philosophe grec l'avertit que leurs spéculations n'ont rien de commun avec la philosophie. Ils ne se font pas une idée claire de ce qu'est le monde intelligible pour un platonicien, ni sur quel principe repose sa métaphysique. Ils se représentent le monde transcendant comme de l'espace vide ; seuls, ils l'ont exploré jusqu'à ses dernières limites ; personne avant eux n'en a dénombré les hôtes ni marqué les compartiments successifs. Platon lui-même est resté sur le seuil du monde transcendant ; il n'en a pas sondé les profondeurs[2] !

On peut s'en tenir au jugement de Plotin. Son instinct ne l'a pas trompé. Nos gnostiques ne sont pas des philosophes. Quelques-uns ont une certaine teinture de philosophie, mais aucun n'en a ni l'esprit ni les méthodes. A cet égard, ils sont décidément inférieurs à leurs devanciers.

Au IIIe siècle règne le syncrétisme. Il se faisait alors des rapprochements de systèmes et des fusions de doctrines aussi bizarres qu'inattendus. Pendant longtemps, on s'était borné entre philosophes à l'échange des idées. Tel platonicien complétait la doctrine de son école par de larges emprunts faits au stoïcisme. On ne songea pas jusqu'au IIe siècle de l'ère chrétienne, à combiner avec les doctrines philosophiques des croyances religieuses. Ce fut une nouvelle extension du syncrétisme. Plutarque écrit son *De Iside et Osiride*, Numenius retrouve la philosophie de Pythagore et de Platon chez les

1) Voir Ennéade II, 9, 6 : καὶ πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες, τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξειν οἴονται, αὐτῷ τῷ πλήθει τὴν νοητὴν φύσιν τῇ αἰσθητῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα ἄγοντες.

2) Porphyre, *Vita Plotini*, ch. 16 : ces gnostiques prenaient en pitié Platon lui-même, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.

Brahmanes, les Mages, les Égyptiens, et même chez les Juifs. Nos gnostiques ont poussé le syncrétisme jusqu'à ses dernières limites. Ainsi les notices d'écrits anonymes des *Philosophumena* nous offrent un pêle-mêle inimaginable des systèmes, des traditions, des croyances les plus disparates. Celle qui l'emporte à cet égard sur les autres, c'est la notice sur les Naassènes. C'est un tout-y-va. Textes bibliques et mythes grecs, philosophie et astrologie, la Grèce, l'Orient, le Christianisme s'y rencontrent, se mêlent et se fusionnent au hasard des rapprochements[1]. Évidemment l'homme qui a imaginé le système des Naassènes était un esprit sans aucun discernement, ouvert à tous les vents, puisant n'importe où images et idées.

Le syncrétisme n'est pas moins caractéristique du gnosticisme des documents coptes, quoiqu'il soit peut-être moins apparent. Il se trahit par le nombre et la diversité des noms bizarres qu'on y attribue aux hôtes du monde suprasensible. En voici quelques exemples : Barbelo, Jaldabaoth, Sabaoth, Adamas ; toute la série des archontes, Kronos, Arès, Hermès Aphrodite, Zeus, Paraplex, Ariuth, Hécaté, Parhédron, Typhon, Jachthanabas, etc. ; le groupe des tourmenteurs, Perséphoné, Ariel, Jaluhas, etc. Quelle est la provenance de ces appellations ? L'hellénisme aussi bien que le sémitisme, la mythologie classique comme l'Ancien Testament, sans parler d'autres sources inconnues, ont concouru à les former. Il n'en va pas autrement des multiples formules d'incantation, des sceaux, des gemmes dont il est question dans les livres de Jeû. Notre gnosticisme de langue copte fait l'effet d'un vaste océan alimenté par d'innombrables cours d'eaux. Ce qu'il y a de fâcheux, c'est que l'on n'est pas encore bien fixé sur l'origine de tous ces cours d'eaux. Derrière le gnosticisme de la *Pistis Sophia* et des livres de Jeû, se profilent vaguement la Grèce, l'Égypte, la Perse, Babylone. Dans

1) Un exemple très curieux du syncrétisme des gnostiques d'Hippolyte nous est offert dans la notice de Justin le gnostique.

quelle mesure leurs diverses traditions ont-elles contribué à former le gnosticisme copte, on ne peut encore le dire avec précision. Mais ce que l'on peut affirmer, c'est que toutes y ont collaboré. Ce néo-gnosticisme est un fruit du syncrétisme.

En cela encore, il se distingue nettement du gnosticisme de l'âge précédent. Assurément Marcion n'est pas un syncrétiste. Ne voulait-il pas affranchir le christianisme de tout judaïsme et en éliminer jusqu'au levain de l'Ancien Testament? Valentin semblait, par la souplesse et la largeur de son esprit, plus ouvert aux influences du dehors. En réalité, outre le christianisme, il n'y a eu que la philosophie grecque qui ait contribué à former son génie. Elle a façonné sa pensée à tel point que même lorsqu'il s'approprie une idée exotique, comme celle des syzygies, il la transforme et la marque à l'empreinte du génie philosophique de la Grèce. Que l'on dégage, d'après les documents les plus authentiques, le valentinianisme primitif des superfétations postérieures qui le recouvrent, et l'on n'y trouvera qu'une philosophie chrétienne, simple combinaison de christianisme et d'hellénisme. Il n'y a pas trace de cet étrange mélange de toutes les mythologies qui remplit les notices d'Hippolyte.

Ainsi tandis que, dans l'âge classique du gnosticisme, les maîtres sont des hommes de talent, presque tous si fortement imbus des préjugés du philosophe grec qu'ils ne peuvent s'accommoder même de l'Ancien Testament; au siècle suivant on a affaire à des hommes de demi-culture, beaucoup moins Grecs d'esprit, ne possédant qu'une connaissance médiocre de la philosophie. Il n'est pas surprenant qu'ils aient donné avec tant de complaisance dans le syncrétisme de leur temps.

Ce qui est bien caractéristique du néo-gnosticisme, c'est l'importance qu'il attache au rite. Les livres de Jeû sont une sorte de manuel de ritualisme gnostique. Dans le quatrième livre de la *Pistis Sophia*, on nous montre Jésus le Ressuscité instituant solennellement un rite qui rappelle à la fois le

baptême et l'eucharistie[1]. Il l'appelle un mystère : *dabo vobis* μυστήριον *regni caelorum ut vos quoque faciatis ea hominibus*. Après divers préliminaires, la cérémonie commence. Les disciples apportent du feu et des palmes Jésus présente l'offrande ; il met deux vases de vin l'un à droite, l'autre à gauche de celle-ci. Il place l'offrande en face des disciples. Il pose une coupe d'eau devant le vase de vin qui est à droite et une coupe de vin devant celui qui est à gauche. Il met entre les deux coupes autant de pains qu'il y a de disciples et derrière les pains une coupe d'eau.

Jésus est debout devant l'offrande ; les disciples vêtus de lin sont derrière lui. Ils tiennent dans leurs mains le caillou (ψῆφος) portant le nom « du Père du trésor de lumière ». Puis Jésus prie. Son oraison est coupée par de longues séries de mots bizarres, sortes d'éjaculations sans aucun sens. Un signe d'exaucement se produit. Jesus déclare alors aux disciples que leurs péchés leur sont pardonnés et qu'ils appartiennent au royaume de son Père.

Nous possédons, dans le deuxième livre de Jeû, une description du même rite qui éclaire d'une vive lumière celle de la *Pistis Sophia*[2]). M. Schmidt estime que ce rite n'est autre que le baptême gnostique. Nous inclinons à croire qu'il a raison. Il est cependant d'un intérêt secondaire de savoir si ce rite est un baptême ou une sorte de sacrement de pénitence ou enfin une eucharistie. Ce qui ne l'est pas, c'est le genre d'efficace que nos gnostiques attribuent au mystère qu'ils nous dépeignent avec tant d'onction. D'après eux, il possède le pouvoir d'effacer les fautes et de procurer la rémission des péchés[3]. Il suffit d'avoir accompli le rite pour être assuré du

1) *Pistis Sophia*, §§ 375-377.

2) Papyrus de Bruce, § 54. C'est le début du IIe livre de Jeû. Il suffit de mettre en colonnes parallèles, comme l'a fait M. Schmidt, les deux textes, celui de la *Pistis Sophia* et celui du papyrus de Bruce, pour se convaincre que ces textes nous offrent deux descriptions du même rite. Toute la différence, c'est que la description du papyrus est plus étendue. Voir C. Schmidt, *op. cit.*, p. 497.

3) Après la cérémonie Jésus s'écrie, dans la *Pistis Sophia*, en s'adressant

pardon. Le geste en soi a une vertu purificatrice. C'est l'*opus operatum*.

Le mystère que célèbre le Ressuscité est suivi de deux autres plus solennels encore. La description en est donnée dans le deuxième livre de Jeû. Ces trois mystères sont appelés le baptême d'eau, le baptême de feu et le baptême d'esprit. En même temps, Jésus donne à ses disciples des sceaux. L'effet en est une effusion croissante de pardon. Jésus célèbre un dernier mystère, qui a pour résultat de faire disparaître la malveillance des Archontes et de conférer l'immortalité aux disciples.

Après les mystères qui s'accomplissent sur la terre, vient la série de ceux qui appartiennent au monde transcendant. Les disciples y seront initiés après leur mort. Jésus leur fait connaître les formules et les gestes qui leur donneront accès à ces mystères. Tout le reste du deuxième livre de Jeû est rempli des recettes magiques qui leur ouvriront successivement les régions que gardent les Archontes et autres entités du monde suprasensible [1].

aux disciples : *Gaudete, laetemini quod remiserunt vestra peccata*. Il ajoute que ce μυστηριον aura la même efficace pour les hommes qui croiront ; *atque eorum peccata eorumque* ανομιας *delebunt usque ad hunc diem dantibus vobis iis hoc* μυστηριον..... *Hoc est* μυστηριον αληθειας βαπτισματος *horum qui remittent eorum peccata et occulent eorum* ανομιας. *Hoc est* βαπτισμα *primae* προσφορας *introducentis in* τοπον αληθειας *et intus in* τοπον *luminis*. Dès le début du IIe livre de Jeû, nous lisons que Jésus déclare à ses disciples que les mystères qu'il va leur révéler effacent tous les péchés : « Und alle Sünden welche si wissentlich oder unwissentlich begangen haben, löschen sie alle aus. » Après avoir célébré le mystère que la *Pistis Sophia* nous fait connaître, Jésus baptise ses disciples. Aussitôt « die Jünger waren in sehr grosser Freude dass ihre Sünden vergeben waren », § 62.

1) M. C. Schmidt consacre aux mystères de nos gnostiques un des chapitres les plus remarquables de son étude. Il l'a intitulé, *Die Lehre von den Mysterien*, p. 475 et suivantes. L'auteur montre d'abord ce que sont ces mystères, il étudie très en détail les deux descriptions de ce qu'il appelle le baptême gnostique et enfin, s'appuyant sur les textes coptes, il caractérise le gnosticisme tout entier. C'est une religion et non une théologie ; les gnostiques sont des mystagogues. On s'est trompé lorsqu'on les a pris pour des philosophes trop pressés d'accommoder le christianisme à la philosophie. La thèse de M. Schmidt s'applique à merveille au néognosticisme, mais de quel droit généralise-t-on les données des

C'est tout un système de rites expiatoires, de sacrements efficaces accompagnés de formules étranges, qui tous ont pour effet d'effacer, par une sorte de vertu implicite, les fautes et les péchés. Il n'y a pas, dans tout ce fatras, un mot qui implique une préoccupation vraiment morale. Il n'est pas question d'une purification intérieure. Le rite à lui seul oblitère la faute et procure le pardon. L'idée que nos gnostiques se font de la rédemption relève essentiellement de la magie.

L'origine de ce ritualisme gnostique n'est pas douteuse. C'est dans les mystères grecs qu'il faut la chercher. On sait quel puissant essor prennent dès le IIe siècle de notre ère ces formes de culte. A côté des anciens mystères, de nouveaux paraissent. Tous jouissent d'une égale popularité[1]. L'analogie que l'on constate entre les rites caractéristiques des mystères, notamment les notions que symbolisent ces rites, et, d'autre part, les rites de nos gnostiques en même temps que les idées qu'ils attachaient à ces rites, est assez frappante pour que la parenté ne puisse être contestée[2].

Le ritualisme est particulier au néo-gnosticisme. C'est peut-être son caractère le plus saillant. Il est évident qu'au IIIe siècle la plupart des écoles gnostiques se transforment en associations religieuses. La foi au rite, à sa vertu effi-

textes authentiques les plus récents? Où sont les textes de première main établissant que les fondateurs des grandes écoles avaient la même conception toute ritualiste?

1) Il suffit de renvoyer le lecteur à l'ouvrage de M. J. Réville, *La religion sous les Sévères*.

2) C'est ce que M. Anrich a fort bien démontré, dans le chapitre de son beau livre qu'il a consacré aux mystères dans leurs rapports avec le gnosticisme : *Das antike Mysterienwesen*, 1894, p. 74 et suivantes. Il met en pleine lumière ce que nous appelons ici le ritualisme gnostique. M. Anrich, à l'exemple de M. Schmidt, y voit le caractère essentiel du gnosticisme tout entier. Fort heureusement, il nous donne lui-même le moyen de corriger ce qu'il y a d'exagéré dans son point de vue. Où trouve-t-il les textes qui établissent sa thèse? Uniquement dans les documents coptes et dans les parties d'Irénée qui reposent sur des données plus récentes que le reste, c'est-à-dire, dans les documents mêmes du néognosticisme. Le seul texte qui attribue à un gnostique du premier âge l'institution d'un rite efficace en soi, se réduit à un mot d'Irénée dans sa notice sur Ménandre. Or ce trait ne se trouve pas dans le Σύνταγμα d'Hippolyte!

cace fait du gnostique, du chrétien épris de connaissance, un mystagogue qui cherche dans des rites et dans des formules sacramentelles la rémission de ses fautes, le pouvoir de monter jusqu'à Dieu et l'immortalité. C'est une véritable révolution qui s'accomplit au sein du gnosticisme. Elle s'annonce et se prépare dès la troisième génération. Le valentinianisme offrait un terrain singulièrement propice au ritualisme. Les *Excerpta Theodoti*, les documents les plus récents dont Irénée se sert pour sa description de la doctrine de Valentin, les procédés que l'habile Marcus mettait en œuvre pour faire des dupes, ce sont là des documents et des faits bien authentiques, qui marquent le moment précis où le gnosticisme entre dans une phase nouvelle et s'apprête à devenir, dès le début du IIIe siècle, ce que nous appelons le néo-gnosticisme.

Le résultat le plus clair de la discussion critique des documents du gnosticisme, n'est-il pas de nous faire une obligation sévère de n'accepter qu'avec les plus expresses réserves, tout ce que les écrivains ecclésiastiques affirment au sujet des grands gnostiques du IIe siècle? Le peu de lumière qui nous vient des documents ou fragments de documents authentiques de cette époque, nous les montre sous un jour tout nouveau. Leur vraie physionomie ne ressemble en rien à celle que leur a prêtée la tradition. Les écrivains ecclésiastiques ont été victimes d'une illusion d'optique encore plus que de leurs préventions. De même qu'Eusèbe s'est fait du christianisme des deux premiers siècles une idée qui ne s'appliquait pas à cette époque, et qu'il a transporté le présent dans le passé, de même aussi les écrivains antignostiques ont vu le gnosticisme à travers le gnosticisme qu'ils avaient sous les yeux. Erreur involontaire, mais qui suffit pour les disqualifier. Nous n'avons pas à tenir compte ni des portraits qu'ils tracent des maîtres gnostiques, ni des appréciations qu'ils formulent à leur sujet.

Or quelle idée nous donnent de ces maîtres les fragments qui nous ont été conservés? C'est qu'ils ont pour la plupart

fréquenté les écoles des philosophes, qu'ils sont imbus de l'esprit et des doctrines de la philosophie de leur temps et que tout leur effort a consisté à concilier celle-ci avec le christianisme. Valentin n'est-il pas, d'après ce qu'il écrit lui-même, un spéculatif platonicien? Héracléon et l'auteur de l'épître à Flore ne sont-ils pas de savants exégètes et dogmaticiens? Basilide, Epiphane, Isidore discutent absolument en philosophes. Quel rapport y-a-t-il entre de tels hommes et les auteurs de la *Pistis Sophia* ou des livres de Jeû? Ce sont deux tempéraments essentiellement différents. Les premiers ont leur place naturelle parmi les pythagoriciens ou les platoniciens du IIe siècle; les autres se rangent par leurs affinités avec les mystagogues, les sectateurs des religions populaires, les gens curieux de magie et de recettes miraculeuses.

Ce sont eux qui ont fini par l'emporter. Dès la fin du second siècle, le ritualisme apparait au sein du gnosticisme. Il envahit complètement certaines sectes, comme celles que nous révèlent les documents coptes. Il en chasse tout intellectualisme. Ailleurs, il s'allie à une certaine culture philosophique. Tel le gnosticisme des documents inédits des *Philosophumena*. Il se peut même que certains gnostiques soient restés étrangers aux tendances qui entraînaient la plupart des sectes vers la magie et les mystères. Ceux que Plotin comptait dans son entourage avaient sans doute des préoccupations d'ordre plus philosophique que leurs frères de langue copte.

Il est essentiel de ne pas confondre les gnostiques du premier âge avec ceux qui étaient contemporains des Clément d'Alexandrie, des Irénée, des Tertullien, des Hippolyte, des Origène. Ce serait tomber dans la même erreur que ces Pères. On fausserait toute l'histoire du gnosticisme. Autrefois on faisait indistinctement de tous les gnostiques des philosophes et de leurs sectes, des écoles. Depuis que nous possédons les documents coptes, on ne voit plus dans les gnostiques que des mystagogues, et dans leurs sectes que des associations religieuses. On estime qu'en réalité, la théologie

n'était pas pour eux d'aussi grande importance que nous sommes portés à le croire; l'essentiel, c'était le culte et les rites. Ni les uns ni les autres n'ont complètement tort. Les anciens critiques ont eu raison de prendre les maîtres du gnosticisme au IIe siècle pour des théologiens. Ces théologiens ont jeté les fondements de la théologie et de l'exégèse ecclésiastiques. D'autre part, les critiques comme M. Schmidt ne se trompent pas en se représentant les gnostiques comme des mystagogues, pourvu qu'il soit entendu qu'il s'agit des gnostiques du IIIe siècle.

Nos documents gnostiques de langue copte font jouer à Jésus, après sa résurrection, le rôle de révélateur. Dans la *Pistis Sophia*, c'est lui qui dévoile à ses disciples les mystères du monde transcendant, qui les renseigne sur le sort des âmes après la mort et qui les initie aux rites purificateurs du quatrième livre. Dans le papyrus de Bruce, c'est encore le Ressuscité qui communique aux siens les formules magiques qui leur livreront passage jusqu'au trésor de lumière. C'est donc de lui qu'émane tout l'enseignement de ces écrits sacrés. Il en est le garant irrécusable. En donnant ainsi leur plus important enseignement comme une révélation du Christ lui-même, nos gnostiques ont-ils simplement voulu se réclamer de lui et justifier leur titre de chrétiens? On l'a pensé. Il nous semble qu'ils ont obéi à une préoccupation plus profonde dont ils n'étaient peut-être pas eux-mêmes bien conscients. Ils vivaient en un temps qui avait, en toute chose, un besoin irrésistible d'autorité. Ce besoin se faisait tout particulièrement sentir dans les écoles de philosophes. On y poussait le culte des maîtres jusqu'à la superstition. Péripatéticiens, stoïciens, néo-pythagoriciens et platoniciens exaltaient à l'envi les fondateurs de leurs sectes respectives. Jamais on n'avait autant commenté Aristote et Platon. Jamais Pythagore n'avait reçu autant d'hommages. Plutarque n'ose pas hasarder une opinion sans la mettre sous le couvert de Platon. Mais l'autorité des illustres fondateurs ne suffisait pas à la pensée hésitante et timorée; celle-ci ne tarda pas à

invoquer l'autorité des religions en vogue. Dans son *De Iside et Osiride*, Plutarque, à l'aide d'une savante exégèse allégorique, retrouve toute sa philosophie dans les vieux mythes égyptiens. Il ne la croit bien assise que sous la tutelle de la religion. C'est à un besoin analogue que les gnostiques obéissent lorsqu'ils font de Jésus lui-même le promulgateur de leurs plus chères doctrines. Elles n'auront de valeur et ne s'imposeront qu'à la condition d'émaner du Christ lui-même. Comme il était impossible à l'exégèse la plus hardie de les déduire de ses paroles authentiques, ils l'ont fait parler après sa résurrection.

Mais n'avaient-ils pas autre chose encore en vue, lorsqu'ils faisaient du Ressuscité un révélateur? Si l'on invoque l'autorité du Christ, ce n'est pas seulement parce qu'elle remonte aux origines du christianisme et qu'elle a pour elle le prestige de l'antiquité, c'est évidemment parce qu'elle a un caractère surhumain. Le Jésus de nos écrits de langue copte vient des sphères les plus hautes du monde transcendant, il en a exploré toutes les régions, il en connait tous les mystères; il en possède tous les mots de passe. Il apporte donc avec lui le secret des choses. Voilà pourquoi sa parole a une autorité incomparable, que ni la sainteté de sa vie, ni sa qualité de fondateur du christianisme ne lui auraient conférée. Devant un enseignement véritablement venu du ciel et communiqué par Jésus lui-même après sa résurrection, tous les doutes devaient disparaître; la raison timorée pouvait se rassurer; il lui était permis enfin de s'appuyer sur une autorité irréfragable. En ceci encore, le gnosticisme ne fait que suivre son siècle. Lui aussi demande des autorités divines. L'antiquité ne lui suffit plus; il lui faut les garanties que seules donnent les religions. Pourquoi Plutarque consacre-t-il cinq ou six traités aux questions religieuses? pourquoi traite-t-il en détail des oracles, de la Providence, de l'interprétation du mythe d'Isis et d'Osiris? Assurément ce n'est pas simplement pour se mettre en règle avec les superstitions de son temps et se montrer accueillant aux idées populaires. Il s'exprime

avec beaucoup trop de sérieux. Ce que cherche le philosophe de Chéronée, c'est une autorité d'ordre transcendant et céleste. Les critères du vrai que lui donne la philosophie ne le satisfont pas. Il lui faut une révélation qui force l'adhésion et oblige à s'incliner devant elle. On n'ignore pas que telle fut l'aspiration toujours plus ardente du néo-platonisme. Un même courant emporte Plotin et ses disciples aussi bien que les gnostiques.

Ce besoin d'autorité explique l'éclosion de la pseudépigraphie au sein des sectes gnostiques. Elle a été particulièrement abondante au IIIe siècle. Plus l'enseignement secret s'enrichissait, plus il devenait nécessaire de le garantir en lui assurant le patronage des noms les plus vénérés. Aussi vit-on se multiplier les écrits qui se réclamaient des apôtres et d'autres personnages bibliques. Il y en avait pour lesquels on revendiquait non seulement la paternité de gnostiques comme Simon le Mage, mais celle même d'un Zoroastre[1]. Il s'est produit au sein du gnosticisme exactement le même phénomène que dans l'école néo-pythagoricienne deux siècles auparavant. Il y eut dans celle-ci, une floraison d'écrits pseudépigraphes, qui non seulement portaient les noms les plus vénérés de la tradition pythagoricienne, mais qui affectaient la langue archaïque d'un autre âge. Il est curieux de constater que le besoin d'autorité engendre les mêmes fraudes pieuses, aussi bien chez les gnostiques que chez les philosophes.

Les mêmes causes produisent partout les mêmes effets. L'Église n'évitera pas la pseudépigraphie. Elle aura ses évangiles et ses actes apocryphes, et quand elle se trouvera à court, elle s'appropriera, en y faisant quelques changements, les écrits pseudépigraphes des gnostiques[2]. Sans doute, elle

1) Clément d'Alexandrie dit que certains gnostiques prétendaient posséder des écrits secrets de Zoroastre (*Strom.*, I, 15, 69). Porphyre en affirme autant; *Vita Plot.*, 16. Voyez aussi Clém. d'Alex., *Strom.*, V, 14, 103.

2) Voir deux articles de M. Liechtenhan dans la *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1902, fascicules 3 et 4.

avait la tradition et les Écritures ; mais lorsqu'elle voulait consacrer quelque pieuse légende ou accréditer quelque enseignement nouveau, elle suivait l'exemple du gnosticisme ; il lui fallait un supplément d'autorités. Il est piquant de constater tout ce que l'Église doit au gnosticisme ! Après le ritualisme et les sacrements, c'est toute la littérature apocryphe et avec elle, la source même, où artistes et poètes chrétiens ont si longtemps puisé.

Le besoin d'une autorité suprasensible est-il plus spécialement caractéristique du néo-gnosticisme ? Ce qui est certain, c'est que, c'est bien au IIIe siècle que ce besoin est le plus sensible chez les gnostiques. Les documents qui nous en font connaître la nature particulière sont tous de ce temps. C'est aussi au IIIe siècle que ce besoin produit son plein effet. C'est alors que fleurit la pseudépigraphie gnostique. Il semble donc que ce trait, aussi bien que le ritualisme, appartienne en propre au néo-gnosticisme. Il est vrai que les gnostiques contemporains des maîtres du second siècle, ne se sont pas fait faute de prétendre à des origines apostoliques et de désigner nominativement les hommes de l'âge apostolique, qui leur avaient transmis la doctrine qu'ils professaient. En cela, qu'ont-ils fait de plus que les catholiques ? Il y a encore loin de cette prétention qui veut se rattacher aux ancêtres apostoliques à l'audace qui consistait à évoquer, pour les mettre en scène et les faire parler, les plus vénérables personnages bibliques et notamment le Christ lui-même. D'ailleurs l'esprit même qui perce dans les quelques fragments d'écrits gnostiques du IIe siècle, n'est pas compatible avec ce besoin morbide de révélations suprasensibles qui caractérise nos néo-gnostiques. Que l'on se souvienne de ce petit chef-d'œuvre de critique religieuse qu'est la lettre de Ptolémée à Flore. Avec quelle liberté, et en même temps avec quelle modération, l'auteur discute la valeur morale et spirituelle de l'Ancien Testament ! Avec quelle netteté, il érige les paroles de Jésus, conservées dans les Évangiles, en critères absolus de morale et de religion ! Assurément celui-là est

aussi éloigné que possible de cette inquiétude maladive qui pousse nos gnostiques à demander au mystère de suprêmes révélations. Il a une allègre confiance dans la raison et dans son sens propre que n'ont jamais connue ses successeurs du IIIe siècle. Ne faut-il pas en dire autant de Marcion? Ne montre-t-il pas la même fermeté de propos et la même sobriété de pensée dans l'effort qu'il fait pour retrouver, à travers saint Paul, le christianisme vrai? Moins cultivé et moins imbu de philosophie que Ptolémée ou Héracléon, il est du même tempérament intellectuel. Ils ne sont encore, ni les uns ni les autres, possédés du besoin de révélations suprasensibles et ne se croient pas perdus, s'ils ne peuvent s'appuyer sur une autorité surhumaine. Ainsi ressort une fois de plus la profonde différence entre les gnostiques du premier âge et ceux du IIIe siècle. Ceux-ci sont bien des néo-gnostiques[1].

Les observations que l'ont vient de lire établissent assez clairement que le gnosticisme du IIIe siècle a son caractère propre. La plupart des sectes hérétiques se sont transformées en associations religieuses et en confréries de mysta-

1) M. Rudolf Liechtenhan, dont nous venons de mentionner les articles, a spécialement étudié ce caractère du gnosticisme dans un livre intitulé : *Die Offenbarung im Gnosticismus*. La thèse de l'auteur est que les gnostiques entendaient représenter toute leur doctrine comme une révélation, nullement comme une philosophie ou une théologie. Notre critique s'inspire des vues de MM. Koffmane (*Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*, 1881), Anrich, C. Schmidt. D'après lui, le gnosticisme a été une religion et non une théologie ; les gnostiques sont des hommes essentiellement religieux. Il le prouve en démontrant qu'ils donnaient leur enseignement pour une révélation. M. Liechtenhan a mis en lumière un fait historique que l'on méconnaissait entièrement auparavant. La seule critique qu'on doive lui faire, c'est qu'il n'a pas exactement délimité le fait qu'il remet en lumière. Sa thèse s'applique à merveille au néo-gnosticisme ; elle n'est pas juste en ce qui concerne le gnosticisme classique. M. L. lui-même accorde que les maîtres tels que Basilide, Valentin, Marcion, Epiphane étaient bien des théologiens et ne se donnaient pas pour des prophètes. Il ne trouve de textes vraiment probants que dans les documents du IIIe siècle ou dans les données plus que suspectes d'Irénée, d'Hippolyte, d'Epiphane. Ici encore c'est une question de délimitation. N'appliquez pas au gnosticisme tout entier ce qui n'est vrai que de sa dernière période.

gogues. Le gnosticisme est devenu une religion. A ce titre, il se rapproche et s'éloigne tout ensemble du christianisme catholique. Lorsqu'il n'était encore qu'une philosophie chrétienne, il pouvait prétendre à rester dans l'Église, en soutenant qu'il ne visait qu'une interprétation supérieure du christianisme. Mais cette prétention même rendait plus évidente encore la différence radicale qu'il y avait entre lui et la foi des fidèles. Lorsqu'il devient plus tard une religion, en fait il se rapproche du christianisme de la masse par cela même qu'il est une religion; d'autant plus que sur une foule de points religion gnostique et religion catholique se rencontrent. D'autre part, par cela même qu'il est une religion, il entre en compétition plus directe avec le christianisme catholique; il se mesure avec lui sur le terrain des croyances; il devient pour l'Église un formidable péril[1].

Inférieur au gnosticisme du IIe siècle par la culture et par la pensée philosophique, le néo-gnosticisme lui est supérieur par sa puissance de diffusion et par l'influence qu'il exerce. Tout ce qu'il perd en prestige intellectuel, il le retrouve en attrait religieux. C'est ainsi qu'il devient, dès les dernières années du IIe siècle, l'une des grandes puissances d'opinion qui longtemps contrebalancent l'ascendant de l'Église.

CONCLUSION

De l'examen critique des sources de l'histoire du gnosti-

1) M. Harnack démontre, dans la magistrale étude qu'il a faite de la *Pistis Sophia* (*Texte und Untersuchungen*, vol. VII, 2, 1891) que le gnosticisme de ce document se rapproche sur des points essentiels du christianisme ecclésiastique. Il semble moins radical que le gnosticisme plus ancien. D'autre part, c'est précisément à partir de la fin du IIe siècle que le gnosticisme donne le plus d'alarmes à l'Église. Jamais elle n'a autant senti la nécessité de se défendre. Le *De praescriptione haereticorum* témoigne de la vivacité des appréhensions qu'inspiraient les hérétiques. Ce sont là des faits en apparence contradictoires. Ne cessent-ils pas de l'être dès que l'on se place au point de vue que nous développons? Ils est vrai tout à la fois, que le néo-gnosticisme est plus redoutable à l'Église et cependant, plus rapproché d'elle.

cisme, nous avons conclu qu'il faut mettre au premier plan les documents gnostiques eux-mêmes et que, c'est d'eux seuls qu'il convient de tirer le critère qui permet d'apprécier l'exacte valeur historique des sources ecclésiastiques.

Il a suffi d'appliquer ce principe ou cette règle avec un peu de rigueur pour constater qu'il y a lieu de distinguer, dans l'histoire du gnosticisme, des périodes qui se succèdent mais qui ne se ressemblent pas. A la lumière des documents authentiques, si faible qu'elle soit, on voit se dessiner les grandes phases d'une évolution des diverses écoles gnostiques. L'ordre commence à se faire dans ce chaos ; la logique et avec elle la psychologie reprennent leurs droits ; on discerne enfin dans les ténèbres épaisses du gnosticisme quelques points lumineux. Voilà ce que la tradition ecclésiastique ne nous aurait jamais permis de soupçonner, pas plus du reste qu'elle n'a laissé même entrevoir le vrai caractère du christianisme du premier âge. Dans l'un comme dans l'autre cas, ce sont uniquement les pièces authentiques qui ont révélé la vérité historique[1].

On avouera que du moment que l'on accorde que le gnosticisme a évolué au IIe et au IIIe siècle, son histoire prend nécessairement un tout autre aspect. Elle cesse d'être une collection fort curieuse de systèmes et de sectes, simplement juxtaposés comme des rameaux issus d'un même tronc : elle devient une histoire d'idées et d'aspirations qui prouvent qu'elles sont vivantes et humaines par cela seul qu'elles se développent, se transforment, apparaissent et disparaissent.

1) C'est un fait qu'à la fin du IIe siècle, on ignore, dans l'Église, ce qu'a été le gnosticisme à ses débuts ; on se le représente tel qu'on le voyait sous ses yeux. Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons exposé au commencement de notre troisième partie. Clément d'Alexandrie est le seul qui sache encore la vérité. Nous avons cité le texte capital qui prouve à la fois sa connaissance des faits et la transformation profonde qui s'était produite dans l'une des principales sectes. Clément fait exception parmi les hommes d'église de son temps. Irénée, Tertullien, Hippolyte n'ont pas plus l'idée de ce qu'était le gnosticisme de Basilide, de Valentin ou de Marcion, qu'Eusèbe n'a l'idée de ce qu'était l'épiscopat au début du IIe siècle ou les croyances chrétiennes à la même époque.

Les grandes lignes de cette histoire se dégagent aisément des documents, une fois qu'on les a classés.

Le gnosticisme fermente déjà, dans l'ombre, au siècle apostolique. C'est la période obscure où s'élaborent les diverses tendances, qui donneront naissance aux grandes écoles du IIe siècle.

Celles-ci apparaissent avec les Basilide, les Valentin, les Marcion, les Carpocrate. C'est l'époque créatrice. Ces maîtres formulent toutes les idées maîtresses dont vivront leurs successeurs.

Vient ensuite une troisième période : c'est celle des successeurs immédiats des fondateurs. Ptolémée, Héracléon, Isidore, Épiphane, Apelle n'ajoutent rien d'essentiel à l'héritage des maîtres, mais ils en classent et ordonnent les richesses. Cela est particulièrement sensible dans l'école de Valentin.

On pourrait appeler la période que remplissent les fondateurs et leurs premiers disciples, c'est-à-dire tout le milieu du IIe siècle, l'âge classique du gnosticisme.

En effet, vers la fin du IIe siècle, ici un peu plus tôt, là un peu plus tard, sans qu'il soit possible de préciser une date, se prépare une transformation radicale de toutes les sectes gnostiques.

C'est à ce moment-là, que l'on peut dire que le marcionisme fausse compagnie aux autres sectes gnostiques. Il s'est transformé en une église fermée; il va suivre des destinées à part. Il ne sera bientôt plus possible de l'assimiler aux autres écoles ou sectes gnostiques. Il serait plus exact de le rapprocher du montanisme. Vers la fin du IIe siècle, montanistes et marcionites ont plus d'un point en commun et, à bien des égards, auront des destinées analogues.

Les dernières années du IIe siècle marquent la période de transition entre l'ancien et le nouveau gnosticisme. Enfin au IIIe siècle, apparaîtra ce gnosticisme syncrétiste, avide de spéculations qui témoignent d'une tournure d'esprit plus mythologique que philosophique, adonné tout entier aux

rites et aux formules magiques, que nous avons dépeint d'après les textes. Dans sa dernière phase, le gnosticisme est devenu une religion semblable à celles que nous révèlent les mystères et les cultes exotiques de la même époque.

Ce que l'on accordera sans peine, nous semble-t-il, c'est que le gnosticisme ne doit pas être envisagé comme une sorte de bloc homogène. Plus on étudie les documents originaux, et plus on est frappé de la variété et de la richesse des aspects et des formes qu'il revêt. Il faut s'attendre à ce que toute nouvelle découverte d'écrits ou fragments d'écrits gnostiques, ait pour résultat de rendre plus évidente encore la complexité du phénomène, que nous avons l'habitude d'embrasser sous une même rubrique. Déjà la critique se demande s'il n'y a pas lieu de détacher le marcionisme entièrement du bloc gnostique[1]. Il faudra tôt ou tard en faire autant, sinon pour les autres écoles gnostiques, du moins pour les périodes successives de leur existence. Le préjugé, hérité d'une tradition tant de fois séculaire, que le gnosticisme forme un tout compact, pèse encore sur nos critiques les plus récents. Nous l'avons montré, ils ont raison de soutenir que les gnostiques des écrits coptes ne sont rien moins que des théologiens, mais ils ont tort d'étendre au gnosticisme tout entier une affirmation, qui n'est juste que lorsqu'on l'applique aux associations gnostiques du IIIᵉ siècle. On ne serait pas tombé dans cette nouvelle erreur, si l'on avait au préalable fait, dans le gnosticisme, les distinctions nécessaires.

Ce qui prouve combien on s'égare lorsqu'on veut englober dans un même tout les divers phénomènes de caractère gnostique, c'est l'impossibilité, où se sont trouvés les meilleurs historiens, de donner du gnosticisme une définition adéquate. Christian Baur, dans l'introduction de son livre sur le gnosticisme, montre avec raison que les définitions proposées par Neander et Matter sont inacceptables. Mais lui-même a-t-il réussi mieux que ses prédécesseurs, à définir le

1) Liechtenhan, *opus cit.*, p. 34.

Protée qui leur échappait? La vaste synthèse qu'imagine son puissant esprit, synthèse qui enveloppe les gnostiques de tous les temps pour les absorber finalement dans l'hégélianisme, relève peut-être de la philosophie; elle n'a rien à voir avec l'histoire. Il faut y renoncer. Le gnosticisme est une expression commode, mais elle désigne un phénomène infiniment complexe, ondoyant et divers.

Ce qui nous paraît décisif en faveur de la méthode que nous préconisons, ce sont les avantages qui en découlent. Ne rend-elle pas le gnosticisme un peu plus intelligible? Ernest Renan le définit « une sorte de croup des plus dangereux qui fut sur le point d'étouffer le christianisme[1] ». Certes l'image est frappante, mais elle n'explique pas le phénomène dont il s'agit. Aux yeux de l'illustre historien des *Origines du Christianisme*, le gnosticisme était une espèce de maladie, une aberration de l'intelligence, une bizarrerie dont on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'elle était morbide. Autant dire que l'on renonce à l'expliquer. Tout autre apparaît le gnosticisme, lorsqu'on en peut marquer les phases de développement, en suivre pendant deux siècles l'évolution et se rendre compte, que ce n'est que dans sa dernière période, qu'il donne décidément dans les extravagances, qui lui ont valu une si déplorable réputation. Combien alors il devient plus intéressant! Même sous la plume d'un Renan, il demeure fastidieux. Il le sera toujours tant qu'on n'appliquera pas à son étude d'autres méthodes. S'il semble revivre, dès qu'on lui restitue son histoire vraie, n'est-ce pas déjà un indice certain que l'on est sur la voie de le mieux comprendre?

On voit mieux aussi le rôle qu'il a joué. Le gnosticisme semble rentrer dans l'histoire et y reprendre racine. Sa parenté au début avec la philosophie religieuse du IIe siècle s'aperçoit clairement; ses affinités, au IIIe siècle, avec les mystères et les divers cultes alors en vogue sautent aux yeux. Il apparaît de plus en plus que ce phénomène, dont on se dé-

1) *Eglise chrétienne*, p. 140.

barrassait en le traitant d'anomalie, se rattache à la réalité historique par une foule de liens ténus et profonds. Que l'on marque les étapes de son évolution, qu'on le considère dans son plein épanouissement et l'on sera frappé de l'analogie qu'il présente avec le néo-platonisme. Ne commence-t-il pas comme celui-ci, par une sorte d'intellectualisme hautain pour finir comme celui-ci aussi, par le mysticisme? Comme le néo-platonisme, le gnosticisme est une philosophie qui tourne de bonne heure à la religion. Cette similarité des tendances et des aspirations chez les gnostiques et chez les philosophes dont Plotin fut le chef, nous doit être un avertissement de ne pas isoler le gnosticisme de son siècle et de l'envisager comme une sorte de bloc erratique, échoué dans le champ de l'histoire. La vérité est qu'il a été en plein dans le courant de son temps. Avec la philosophie et le christianisme ecclésiastique, il en a été l'un des principaux facteurs.

Un dernier avantage, et non des moindres, d'une conception plus historique du gnosticisme, c'est que l'on s'explique mieux son influence sur le christianisme traditionnel. Cette influence est incontestable. Pour l'essentiel, la thèse célèbre de M. Harnack est vraie. A bien des égards, le gnosticisme trace d'avance à l'Église les voies qu'elle suivra. Celle-ci accomplira, avec plus de mesure et de prudence, une évolution dont sa rivale plus aventureuse lui a donné l'exemple. Le dogme comme les sacrements de l'Église portent l'empreinte du gnosticisme. Ce qui manque encore aux brillantes démonstrations qu'on a données de cette thèse, c'est plus de précision. Il s'agirait de délimiter plus exactement l'influence qu'on attribue aux sectes gnostiques. Elle varie beaucoup selon les temps et, sans doute, selon les lieux. L'influence qu'exercent Valentin et Héracléon ne ressemble aucunement à l'action plus sourde mais plus étendue du néo-gnosticisme, sur la piété et le culte chrétiens. Que l'on replace bien les diverses générations de gnostiques, qui se succèdent pendant près de deux siècles, dans leur véritable cadre historique et qu'ainsi l'on se rende bien compte de l'essentielle différence

entre les hommes de l'âge classique du gnosticisme et ceux de sa maturité ou de son déclin, et l'on comprendra aussitôt que la nature de leur influence n'a pas pu être la même. Les grands gnostiques ont puissamment contribué à former la théologie de Clément et d'Origène, tandis que les gnostiques des documents coptes ont presque exclusivement fait sentir leur influence dans le domaine de la piété et du culte. Ce sont là des distinctions qui éclaircissent mainte difficulté.

Notre conclusion achève de préciser l'objet de cette étude. Nous nous en sommes rigoureusement tenu au dessein qu'annonçait le titre de notre travail. A notre sens, ce qui manque aux études gnostiques pour les rendre tout à fait fécondes, c'est une bonne méthode. En toutes choses, le progrès sort de l'ordre. Que l'on apporte aux recherches sur le gnosticisme, son histoire et ses origines un peu plus d'ordre, et l'on verra se faire très vite la lumière sur un sujet qui passe pour le plus difficile de l'histoire du Christianisme. Le gnosticisme cessera enfin d'être l'énigme qui a si longtemps rebuté les historiens.

EUGÈNE DE FAYE.

ÉVANGILES CANONIQUES ET APOCRYPHES

Un de mes lecteurs français m'a conseillé de résumer, aussi brièvement et aussi clairement que possible, la doctrine que j'ai exposée dans mes deux ouvrages sur les Évangiles de saint Jean (1899) et de saint Luc (1901), publiés chez Williams et Norgate à Londres. Je défère volontiers à cet avis. Un troisième ouvrage faisant suite aux précédents, sur les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, est actuellement sous presse [1].

I. Le témoignage de Paul sur Jésus est le premier en date que nous possédions; malheureusement, il se borne à peu de chose. Il nous apprend que Jésus a été crucifié et a ressuscité (*Rom.*, I, 4; X, 9); qu'il a été enseveli après la crucifixion (I *Cor.*, XV, 4); qu'il avait un groupe de fidèles appelés les Douze (I *Cor.*, XV, 5), parmi lesquels Céphas ou Pierre, Jacques et Jean (I *Cor.*, XV, 5, 7; *Gal.*, II, 9) et d'autres qu'il appelle « tous les apôtres » (I *Cor.*, XV, 7); que Paul lui-même était l'un de ces derniers (I *Cor.*, XV, 9); il fait une allusion indirecte au procès de Jésus (I *Cor.*, XI, 23), une allusion douteuse à la trahison dont il fut victime (I *Cor.*, XI, 23). Paul et beaucoup d'autres ont vu Jésus vivant après la crucifixion (I *Cor.*, XV, 5-8); Jésus était vivant quand l'Épître aux Romains fut écrite (*Rom.*, VI, 9, 10), mais il était mort lorsque fut écrite la seconde Épître aux Corinthiens

1) Malheureusement, l'auteur ne pourra pas achever de diriger lui-même l'impression de ce nouvel ouvrage. M. P. C. Sense est décédé quelques semaines à peine après avoir résumé, à l'intention des lecteurs français, les conclusions de ses travaux antérieurs. La présente notice aura été sa dernière œuvre. Plus ses opinions s'écartent de celles qui ont généralement cours parmi les critiques actuels du Nouveau Testament, plus elles seront accueillies avec la sereine impartialité que l'on doit aux esprits libres et sincères, et tout particulièrement à ceux qui ne sont plus là pour se défendre.

(*Note de la Rédaction.*)

(II *Cor.*, v, 16). Enfin, Paul mentionne l'institution de la Cène (I *Cor.*, xi, 20-26).

II. Un second témoignage contemporain de la mort de Jésus est celui de Jacques (*Jacques*, v, 11) ; à mon avis, Jacques écrivait après Paul.

Ni Paul ni Jacques ne font aucune mention des Évangiles canoniques ; ils ne témoignent connaître d'aucun des épisodes essentiels de la vie de Jésus, tels que les relations d'Hérode et de Jean-Baptiste avec Jésus, les paraboles et les miracles, la naissance miraculeuse, l'ascension ; dans l'Epître à Jacques, il n'est pas davantage question de la résurrection.

La chronologie des écrits de Paul offre de grandes difficultés. Suivant l'évangile de Marcion, qui date de la première moitié du IIe siècle, Jésus aurait commencé à enseigner en public la quinzième année de Tibère, c'est-à-dire en 30 (Luc, iii, 1). Par suite, Paul aurait fleuri dans la première moitié du Ier siècle, conclusion en accord avec ses écrits, qui reflètent le stage le plus ancien du christianisme. Jésus, Paul et Jacques étaient des Juifs ; rien, dans Paul ni dans Jacques, n'indique qu'ils aient repoussé la religion juive. Le christianisme était un système philosophique qui n'était pas incompatible avec la profession du judaïsme. Paul, absorbé par l'exposé et la défense de ses idées personnelles, parle peu de la philosophie de Jésus, qu'il se contente d'appeler son Évangile. Mais ce qu'il en dit suffit à prouver que ce système de philosophie était une éthique. Nous voyons cela clairement par *Rom.*, i, 15-32, où Paul énumère les sujets sur lesquels il voudrait prêcher aux Romains ; on trouve des indications concordantes dans *Rom.*, xii, 9-21 et xiii, 1-14. D'autres fragments de l'Évangile de Jésus sont semés dans les autres Épîtres, I *Cor.*, vi, 9 ; vii, 10 ; xiii, etc.

L'Épître de Jacques est une homélie morale écrite par un Juif pieux, qui se dit serviteur de Dieu et de Jésus-Christ, à l'adresse des Juifs dispersés (sans doute après la ruine de Jérusalem).

III. Un autre écrit chrétien du Ier siècle, l'Épître aux Hébreux, adressée par un Juif chrétien à d'autres Juifs chrétiens (*Héb.*,

III, 1), est l'œuvre d'un homme qui, comme Paul, expose ses propres idées plutôt que l'Évangile de Jésus, dont il ne fait même pas mention. Il appelle Jésus « l'apôtre et le grand-prêtre de notre ὁμολογία » et il emploie cette expression chaque fois qu'il parle du système chrétien (*Héb.*, III, 1; IV, 14; X, 23). Ὁμολογία ne signifie pas une religion, qui se dit θεραπεία, θρησκεία, θεοσέβεια, mais une convention ou un contrat imposant à ses adhérents certaines règles de conduite.

Il y a quelques autres écrits du Ier siècle où le christianisme ne paraît pas à l'état de religion : la première Épître de Clément aux Corinthiens et le second livre d'Esdras, l'un et l'autre écrits par des Juifs dévots, et la première Épître de Jean, œuvre d'un Grec ou d'un païen. Dans le premier de ces écrits, ch. XIII, les paroles de Jésus qui sont citées (Faites miséricorde, pour obtenir miséricorde; pardonnez, afin qu'on vous pardonne, etc.), ont une portée exclusivement morale, non religieuse.

La tendance des écrivains du Ier siècle était évidemment d'introduire des idées religieuse dans le système chrétien; mais l'enseignement du maître, transmis dans les cercles de fidèles, conserva longtemps un caractère moral. Nous en avons la preuve dans la lettre de Pline le Jeune à Trajan (110 ou 111), où l'on apprend que les chrétiens du Pont, dans leurs assemblées, s'obligeaient par serment à ne commettre aucun crime; ce *carmen* qu'ils répétaient, les repas « innocents » qu'ils prenaient en commun, constituaient tout leur culte.

Si la résurrection était connue au Ier siècle, la naissance miraculeuse, l'incarnation et l'ascension de Jésus ne sont pas mentionnées. Suivant le cardinal Newman, un des seuls théologiens qui aient constaté ce fait, Dieu croyait les chrétiens du Ier siècle incapables de comprendre la naissance miraculeuse et, par cette raison, en différa la révélation jusqu'au IIe siècle. A mon avis, les chrétiens du Ier siècle ne considéraient pas Jésus comme Dieu; mais pour démontrer cela, il me faudrait insister sur des textes que je considère comme falsifiés, en particulier *Rom.*, IX, 5; *Hébr.*, I, 3; *Jean*, V, 20.

IV. Le premier quart du second siècle est une tache blanche

dans l'histoire de la littérature chrétienne. Le professeur A. Schechter, dans son ouvrage *Sudies in judaïsm* (1896), nous fournit les moyens de combler en partie cette lacune. Ce savant israélite montre qu'après la destruction du Temple une période d'excitation intense commença parmi les Juifs et que cette agitation fut encore accrue par l'attitude agressive du christianisme. « Celui qui étudie le Talmud, écrit le professeur Schechter, observe que des miracles tels que la prédiction de l'avenir, la résurrection des morts, l'expulsion des démons, la traversée de rivières à pied sec, la guérison des malades par contact ou par prière, étaient alors accomplis par des multitudes de rabbins. Il est souvent question de voix célestes, de visions étranges, etc. » Ces miracles étaient exploités par des rabbins ambitieux pour autoriser leur interprétation personnelle de la Loi ; mais d'autres affirmaient que les miracles ne devaient influer en rien sur cette interprétation. Cela se passait vers 120 ap. J.-C. (Schechter, *op. cit.*, p. 229-231).

Le lecteur aura remarqué l'analogie de ces miracles, mentionnés par les écrits talmudiques, avec ceux qu'on commence alors à rencontrer dans les écrits chrétiens. L'excitation religieuse qui prévalait parmi les rabbins juifs s'étendit aux apôtres chrétiens qui s'éloignaient de plus en plus du judaïsme, victime de terribles calamités. Les circonstances étaient favorables à la naissance d'une religion nouvelle ; pour la première fois dans son histoire, le christianisme admit des éléments surnaturels incompatibles avec le judaïsme.

V. En 125 parut l'*Apologie* d'Aristide, où, pour la première fois, le christianisme est qualifié de religion, où le fondateur du christianisme est donné comme le fils de Dieu, au sens physiologique du mot : « Dieu descendit du ciel, se revêtit de chair ; le fils de Dieu résida dans une fille de l'homme... Il mourut et fut enseveli et l'on dit qu'après trois jours il ressuscita et monta au ciel » (p. 36). Nous apprenons par Aristide qu'il y avait, au IIe siècle, beaucoup d'écrits du même caractère ; ils composaient une partie de la collection que Justin, en 150, appelait les Mémoires des Apôtres et qu'Irénée, en 190 appelait les

Évangiles des Apôtres. Je dois faire observer ici que les apôtres n'étaient pas les Douze, mais des fonctionnaires chrétiens désignés sous ce nom, qui, associés à des prophètes et à des docteurs, se comptaient par centaines, même par milliers, dans les communautés chrétiennes du Ier et du IIe siècle; ils disparaissent dans la seconde partie du IIe siècle. Le dernier prophète chrétien que nous connaissions est Peregrinus Proteus, dont le suicide, en 165, est relaté par Lucien. Le dernier apôtre chrétien connu est Jean, sous le nom duquel, d'après le fragment de Muratori, le quatrième Évangile fut publié en 168.

VI. Irénée (I, 20, 1) parle d'un nombre infini d'écrits apocryphes de cette époque; quelques-uns ont survécu et peuvent être identifiés. Justin cite l'un d'eux, les *Actes de Pilate*, comme une source de son récit (*Apol.*, I, 36). Nous sommes autorisés à identifier ces actes aux *Gesta Pilati*, aussi nommés *Acta Pilati*, de la collection de Tischendorf. Le même Justin (*Tryph.*, 106) dit que Jésus a changé en Pierre le nom d'un de ses apôtres et que cela était relaté dans ses Mémoires. Or, le changement de nom en question est raconté dans l'Évangile suivant Marc, dont la source était une traduction d'un écrit de Pierre, comme Papias nous l'apprend en 160 (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 39). Ainsi, les Mémoires de Pierre, connus de Justin, sont identiques à l'écrit appelé plus tard Évangile de Pierre, qui est lui-même identique à l'Évangile selon les Hébreux, comme il y a de bonnes raisons de le penser. Ce dernier écrit était en hébreu et fut traduit en grec au IIe siècle par Marc et Glaucias, le maître de Basilide (Clem., *Strom.*, VI, 17, 106); Jérôme, au IVe siècle, le mit en grec et en latin (*De Vir. ill.*, 4 *Jacobus*).

VII. La qualification d'*apocryphes*, donnée à ces ouvrages par Irénée, porte notre attention vers la collection d'écrits connus sous ce nom. La difficulté qu'on éprouve à les identifier tient en partie à ce qu'ils furent publiés sans titres ni noms d'auteurs. Les anciens Pères étaient embarrassés pour les désigner et l'on trouve des traces de cet embarras depuis Justin jusqu'à Épiphane.

Pour un petit nombre de ces ouvrages, le nom de l'auteur était donné dans le texte; l'identification est alors plus aisée.

Les documents aujourd'hui intitulés le *Protévangile* ou l'*Évangile de Jacques*, l'*Évangile de Thomas*, l'*Évangile de Pierre*, ainsi que l'*Apocalypse* de Jean, sont cités par les Pères sous les noms de leurs auteurs ; or, les Évangiles apocryphes qui nous restent répondent aux citations qu'en font les Pères. Un très important apocryphe, sans titre ni nom d'auteur, est celui qui porte le nom de *Pseudo-Matthaei Evangelium* dans le recueil de Tischendorf. Une comparaison avec le *Protévangile* convaincra tout critique clairvoyant que ce dernier ouvrage est antérieur et qu'il est l'original du Pseudo-Matthieu, qui amplifie et délaye l'histoire racontée par Jacques. Jérôme dit avoir trouvé un exemplaire du Pseudo-Matthieu dans la bibliothèque de Pamphile à Césarée, qu'il était en hébreu, qu'un inconnu l'avait traduit en grec et qu'il en a copié pour son usage un exemplaire prêté par les Nazaréens de Baerœa ; mais il n'ajoute pas qu'il l'ait traduit en grec ou en latin (*De Vir. ill.*, 5, *Matthaeus*). Cet écrit différait évidemment de l'Évangile de Pierre ou de l'Évangile des Hébreux. Dans son commentaire sur Matthieu (III, 5), Jérôme dit que cet Évangile hébreu (le Pseudo-Matthieu) était l'original de l'Évangile canonique de Matthieu. Il y avait donc deux Évangiles hébreux de la première moitié du IIe siècle, l'un et l'autre traduits en grec. Il y avait encore un troisième document hébreu, signalé par Papias comme les Λόγια de Matthieu, dont il ne fut pas fait de traduction grecque (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 39). Il est probable que le Protévangile et les *Gesta Pilati* forment la totalité ou une partie des écrits cités par Aristide en 125, car ils contiennent le récit des événements de l'histoire évangélique auxquels il fait allusion, et que les autres Évangiles apocryphes ont été publiés plus tard, dans la première moitié du second siècle.

VIII. Cette période était celle des hérésies qui, d'après Clément d'Alexandrie, le plus savant et le plus véridique des Pères, commencèrent à s'élever du temps d'Hadrien, vers 117 ap. J. C. (*Strom.*, VII, 17). Le mot d'*hérésie* désignait alors un système dans lequel des idées religieuses diverses étaient associées à l'Évangile de Jésus ; il y avait un grand nombre de ces religions chrétiennes, qui se combattaient entre elles. La plus

ancienne, fondée par le Juif Jacques dans le Protévangile, amplifiée par l'évangéliste hébreu dit Pseudo-Matthieu et par l'auteur inconnu des *Gesta Pilati*, était certainement la plus répandue ; ce fut la religion de Justin Martyr (150 ap. J. C.), qui croyait à la naissance miraculeuse, à la résurrection et à l'ascension. D'autres hérésies étaient celles des gnostiques, comme Simon le Mage, Cérinthe, Valentin, Basilide. Justin place à tort Simon sous le règne de Claude, parce qu'il le confond avec un homonyme ; mais Clément le fait vivre au IIe siècle (*Strom.*, VII, 17). A cette époque, Pierre publia son Évangile et Marcion essaya d'arrêter la corruption croissante du christianisme par un retour au système de Paul ; ses efforts furent d'abord heureux et le système paulinien qu'il fonda dura plusieurs siècles.

Il n'y a aucune trace des Évangiles canoniques jusqu'à Justin (150) et même pendant quelques années au delà. Les arguments mis en avant pour en établir la publication antérieure me semblent futiles. Comme Justin dit expressément que ses sources sont les Mémoires des apôtres (il nomme l'un d'eux, Pierre) et les *Gesta* ou *Acta Pilati*, il est peu raisonnable de prétendre que Justin cite les Évangiles canoniques. Dire que les Évangiles canoniques ne contiennent pas de mentions relatives à la ruine de Jérusalem et du Temple, mais seulement des prédictions, et conclure de là à leur antériorité, c'est simple folie. Un écrivain qui rapporte des événements d'une certaine époque n'a point à parler de ceux de l'époque suivante. Les affirmations d'Irénée, de Clément, de Tertullien, qui placent la publication des Évangiles au Ier siècle, ne peuvent être acceptées, car ces auteurs n'étaient pas des contemporains et ne citent pas de témoignages contemporains. Il n'est pas moins puéril d'établir une relation entre la date du troisième Évangile et le séjour de Paul à Rome, ou d'alléguer l'allégorie d'Hermas suivant laquelle l'Église est assise sur un lit à *quatre* pieds. En réalité, il n'est question des quatre Évangiles canoniques que dans les écrits de Théophile et d'Irénée, qui datent de la seconde moitié du IIe siècle.

IX. Les Évangiles canoniques ont naturellement pour sources des écrits chrétiens antérieurs. J'ai été frappé, dès le début de mes recherches, de l'analogie entre la colombe des Évangiles et la colombe de Cérinthe (Irénée, I, 26, 1). L'analogie était toutefois interrompue par le fait que, dans les Évangiles, il n'est pas dit que la colombe s'envola au moment de la mort de Jésus. Mais ce défaut de parallélisme est supprimé par le récit du martyre de Polycarpe, dont les incidents, nous disent les chroniqueurs, sont pareils à ceux du martyre de Jésus « suivant l'Évangile ». Un de ces incidents était un coup de sabre donné à Polycarpe, à la suite de quoi une colombe et un flot de sang sortirent de son corps. Voilà donc l'envolée de la colombe de Cérinthe, détail qu'Eusèbe a pris soin de supprimer dans son récit du martyre (*Hist. Eccl.*, IV, 15). La conclusion naturelle de ceci, c'est que l'Évangile lu à Smyrne était celui de Cérinthe, qui forme le fonds du quatrième Évangile. Un témoignage direct et contemporain à l'appui de cette manière de voir est fourni par la secte des Aloges qui, au second siècle, refusaient d'accepter le quatrième Évangile et l'attribuaient à l'hérétique Cérinthe (Irénée, III, 11, 9; Épiph., 51). Le changement de *colombe* en *eau* dans Jean, XIX, 34 ne coûtait pas un grand effort aux théologiens du IIe siècle, inquiétés peut-être, d'ailleurs, par la satire de Lucien. Cérinthe ne connaissait qu'un seul Éon, la colombe. Le Paraclet, qui se rencontre aussi dans le quatrième Évangile, ne venait pas de lui, mais de Valentin (Irénée, I, 1, 2; IV, 5), dont les écrits furent également mis à contribution. On fit de même avec l'Évangile de Pierre ou des Hébreux, auquel on emprunta l'histoire de la femme adultère (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 39). J'ai donné des raisons pour fixer en l'an 168 la publication du quatrième Évangile, qui eut lieu à Éphèse. Un apôtre du nom de Jean, aidé d'une commission d'apôtres et d'évêques, fut le compilateur en titre de cet Évangile, comme on peut le déduire du fragment de Muratori.

X. Dans mon volume sur l'origine du troisième Évangile, j'ai essayé d'établir que ce texte dérive de l'évangile de Marcion, des Évangiles apocryphes de Jacques, Pseudo-Matthieu et Thomas,

de l'Évangile de Pierre et d'autres sources perdues. La publication eut lieu entre 168 et 177; il est à présumer que le lieu de la publication fut Alexandrie et que le compilateur fut Pantaenus, le maître alexandrin. Le nom de Luc fut emprunté à celui de l'auteur de l'Évangile de Marcion.

Je compte montrer prochainement que l'Évangile de Marc dérive directement de la traduction grecque, due à Marc, de l'Évangile hébreu de Pierre. Le premier Évangile m'a causé beaucoup d'embarras. J'ai lieu de croire que la source principale de cet écrit est l'Évangile de Basilide, autrement dit l'Évangile des Égyptiens; comme sources secondaires, je compte le Livre de la génération, l'Évangile hébreu du Pseudo-Matthieu et d'autres ouvrages perdus. L'Évangile des Égyptiens a pour sources immédiates la traduction, faite par Glaucias, de l'Évangile hébreu de Pierre, et l'écrit de Matthias qui était probablement identique aux λόγια attribués par Papias à Matthieu. Ces deux documents hébreux, avec d'autres que nous ignorons, sont aussi les sources de l'Évangile de Marcion. L'attribution de la compilation des deux premiers Évangiles à Pantaenus, le premier maître alexandrin, n'est fondée que sur des présomptions.

XI. L'histoire que je viens d'esquisser a pour caractère essentiel une démarcation nette entre le premier et le second siècle du christianisme. Au premier siècle, l'Évangile du Christ était un système moral; au second siècle, il donna naissance à une théologie. La première partie du second siècle vit naître de nombreux systèmes de théologie divergents et hostiles. Dans la seconde partie de ce siècle parurent les Évangiles canoniques, où l'on trouve mêlés et harmonisés les enseignements des sectes les plus importantes. Il est donc permis de présumer que les Évangiles canoniques furent rédigés et publiés dans un dessein d'apaisement, de conciliation et de synthèse. Ce dessein peut être attribué à Irénée, évêque de Lyon, qui joua un rôle très important dans l'Église à l'époque de la publication des Évangiles. Eusèbe le représente comme un homme actif, influent, prenant part à tous les événements religieux de son

temps, d'ailleurs ami et confident de l'évêque de Rome Victor.

La religion chrétienne d'aujourd'hui est un mélange des doctrines professées par les sectes principales du IIe siècle et dérive de la publication des Évangiles. On peut considérer Irénée comme son fondateur. En attribuer la fondation à Jésus, c'est faire violence à l'évidence et à la chronologie.

XII. Il serait essentiel, pour les hommes de notre temps, de constituer un texte aussi exact que possible des Évangiles canoniques. A cet effet, nous disposons d'un texte continu et authentique datant de 383, la traduction latine de Jérôme. La traduction est si littérale qu'il est aisé de la retraduire en grec, surtout avec le secours des anciens manuscrits grecs que nous possédons. Ces derniers n'ont rien qui en garantisse l'authenticité, mais on peut s'en servir pour une opération toute mécanique comme une traduction. La version de Jérôme étant prise comme base, des corrections peuvent y être apportées d'après les citations des Pères du IIe, du IIIe et même du IVe siècle. Ces témoignages des Pères ont une valeur documentaire et historique sur laquelle il est superflu d'insister.

Mais la méthode actuellement suivie pour la publication des Évangiles est éminemment erronée et décevante. Le point de départ n'est pas un texte authentique et accrédité dans l'Église, mais un texte artificiel composé au XVIe siècle pour l'usage des érudits et appelé le *texte grec reçu*. Pour corriger ce texte artificiel, on a recours à des manuscrits sans autorité et sans histoire, comme le *Vaticanus*, le *Sinaïticus* et d'autres. Les éditeurs modernes ne méconnaissent pas l'importance des citations des Pères; mais, en même temps, ils tendent à les représenter comme dérivant de manuscrits corrompus. La date de nos plus anciens manuscrits grecs étant le IVe siècle, le *texte reçu* ne peut être antérieur à cette époque; il est donc absurde de présenter ce texte comme l'équivalent exact de l'original.

La différence qui existe, à cet égard, entre la méthode suivie par les éditeurs et la mienne, ressort des études sur le quatrième et le troisième Évangile que j'ai publiées en 1899 et 1901. L'« agneau

de Dieu » est éliminé par moi du quatrième Évangile, comme un emprunt à l'Apocalypse. Je montre, sur l'autorité d'Irénée, que le repas de la Pâque avant la crucifixion figurait dans l'original du quatrième Évangile. Dans le même original, les paroles de Jésus au sujet de la trahison de Judas (XIII, 18) étaient les suivantes : « Ne garde pas ta paix, ô Dieu de ma louange, car la bouche du méchant et la bouche du trompeur sont ouvertes contre moi »; cela, sur l'autorité d'Origène (*c. Cels.*, II, 20), à la place du texte de notre Évangile : « Celui qui mange du pain avec moi a levé le pied contre moi. » Le passage Jean, XX, 21-23, sur la remise des péchés, est une interpolation due à Origène, agissant sous la pression du pape Zéphyrin et de son successeur Calliste. Dans le troisième Évangile, un long passage relatif à la visite des Mages, à la conduite d'Hérode et à la fuite en Égypte manque au second chapitre de notre Évangile actuel; les paraboles du Fils Prodigue et du Bon Samaritain n'étaient pas dans le texte original; le *Pater* était beaucoup plus court que dans la rédaction actuelle; le prologue n'était pas au début, mais à la fin; près d'un quart du contenu actuel du troisième Évangile manquait à l'original. Marc et Matthieu ont été moins modifiés; toutefois, le passage sur le pouvoir des clefs, *Matth.*, XVI, 18 et 19, a été interpolé par Irénée et Victor, évêque de Rome. La méthode moderne de constituer les textes évangéliques a pour conséquence inévitable le maintien de toutes les interpolations faites du IIe au IVe siècle; celle que j'ai adoptée et que je recommande tend à écarter toutes les interpolations, toutes les additions bonnes ou mauvaises, pourvu qu'on puisse établir que ce sont des additions postérieures. Des paraboles comme celles du Fils Prodigue et du Bon Samaritain appartiennent au trésor moral de l'humanité; il ne peut être question de les effacer de nos mémoires; mais il est désirable de ne pas les laisser figurer dans des textes auxquels elles n'appartenaient pas à l'origine. D'autre part, parmi les interpolations que les éditeurs modernes respectent, il en est, comme les passages sur la remise des péchés et le pouvoir des clefs, qui ont exercé sur le monde une influence funeste, en permettant à l'Église de Rome de fonder et d'exercer sa domination

tyrannique. Le savant se préoccupe seulement d'établir si un texte est interpolé; son devoir est de le débarrasser des interpolations, abstraction faite de toute considération étrangère à son office d'éditeur.

Février 1903.

P. C. Sense[1].

1) Résumé, d'après le manuscrit anglais de l'auteur, par S. Reinach.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

S. Eitrem. — **Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen.** — In Vid.-Selsk. Skrifter, H.-F. Kl., 1902. — Christiania, 1 vol. gr. 8°, 124 p.

Dans la mythologie grecque on rencontre un assez grand nombre de dyades divines, formées de deux frères ou de deux sœurs presque toujours conçus comme des êtres jumeaux et appartenant en général à cette catégorie de divinités que postérieurement on appela demi-dieux ou héros. Dans la conception religieuse des Hellènes, ces jumeaux divins étaient pour la plupart mêlés intimement à la vie des mortels : de la naissance à la mort ils accompagnaient les hommes, tantôt menaçants et tantôt secourables, et cette dualité dans leurs fonctions semblait en correspondance avec leur nature même de dyade. Ce type de divinités, très populaire, fut extrêmement vivace, et on en trouve des exemplaires facilement reconnaissables dans beaucoup de cités grecques. M. Eitrem s'est proposé de rechercher et de comparer les diverses dyades de cette espèce.

Il commence par les Dioscures Péloponnésiens, qui en sont le type le plus connu et dont la fortune surtout a été considérable dans la religion banale de l'époque romaine. L'auteur expose rapidement et sans aperçus nouveaux les caractères essentiels des fils de Zeus, en insistant sur les symboles qui marquent leur intime union : deux poutres, deux serpents, deux étoiles. Cette parité d'ailleurs n'empêche pas chacun des Dioscures de garder sa personnalité propre et son rôle particulier d'un bout à l'autre de leur histoire mythique.

Ils sont en rapports hostiles avec une autre dyade semblable à eux-mêmes, celle des Apharides; la légende de leurs querelles et de

leur mort paraît se rattacher à des événements historiques, et sans doute ils symbolisent les luttes entre Messéniens (Apharides) et Laconiens (Dioscures). De l'étude de ces deux couples M. E. essaie de dégager certains éléments constitutifs du mythe schématique, si je puis ainsi parler, des jumeaux divins : leur naissance, leur mort, leurs combats, leurs rapports avec la lumière d'une part et les ténèbres de l'autre, enfin leur union avec une dyade féminine qui leur correspond. Puis il vérifie la présence de ces éléments et l'identité originelle de mythes localisés dans des pays divers, en passant en revue toutes les dyades grecques de ce type, masculines ou féminines. Ce sont d'abord les Molions, les jumeaux de l'Élide, qui d'après Phérécyde auraient eu chacun deux têtes, quatre mains et quatre pieds, symbole nouveau de l'union intime des deux membres de la dyade : deux en un et un en deux. Ce sont ensuite des couples féminins de même origine et de même signification, les Leucippides, adorées à Sparte, — les Hippocoontides, simple doublet des précédentes, — les Charites, Phaenna et Klèta, qui, comme les Dioscures, procurent aux hommes la victoire, primitivement sans doute dans les courses de chevaux ou de chars, ensuite dans les combats, qui sont en même temps les rayons de lumière et de chaleur du soleil (cf. les *haritas* védiques) et à Orchomène les divinités redoutables des profondeurs de la terre (cf. le double aspect des Dioscures), qui enfin avaient un temple commun avec les fils de Léda à Sparte et à Argos.

Beaucoup de personnages divins qui apparaissent isolément dans les légendes ont fait partie à l'origine de dyades pareilles aux précédentes ; mais, l'un des héros ayant prédominé peu à peu dans le mythe, l'autre, laissé dans l'ombre, a fini par remplir à l'écart du premier un rôle tout à fait secondaire, ou même par disparaître complètement.

Ainsi Hélène est née d'un œuf comme Kastor et Pollux ; elle est successivement enlevée et ramenée dans sa patrie par un couple d'amis (Thésée et Pirithoos) et une dyade de frères (les Dioscures) ; l'enlèvement est ici le *leit-motiv* mythique, mais primitivement il y avait aussi un couple de vierges ravies, puis reconquises, peut-être Hélène et Clytemnestre. Hélène est en relation étroite avec la vie de la nature, comme ses frères les Dioscures, comme ses proches parents les Leucippides et les Charites. Elle se lève, dit Théocrite, « comme la lune dans une nuit de printemps », et, par son nom même, elle se confond avec la lune. Elle apparaît, comme ses frères, sous forme d'étoile aux navigateurs en danger ; comme les Dioscures, elle est morte, mais, sacrifiée durant

une peste, elle devint une cause de salut : elle est donc σώτειρα comme la plupart des divinités de ce type.

Par des raisonnements analogues, M. E. s'efforce de montrer que d'autres héros ou dieux grecs ont appartenu à des dyades primitives, dont ils restent comme les témoins isolés : c'est Pénélope, sœur des Leucippides et des Charites, — c'est Alexandra l'Amycléenne, doublet d'Hélène, — c'est Alexandros qui est à Alexandra comme Hélènos à Hélèna; — Némésis est en général isolée, mais elle constitue une dyade avec sa sœur Aidôs, et d'ailleurs on adorait à Smyrne deux Némésis ; de même à Trézène on trouve le culte d'une double Thémis ; à Rhamnus, Thémis et Némésis sont confondues en une dyade : toutes ces dualités sont typiques ; les appellations peuvent varier, au hasard des cultes de chaque peuple ; mais certains caractères des vierges géminées sont toujours les mêmes, surtout celui de σώτειραι.

M. E. revient ensuite aux dyades masculines avec les fils de Zeus et d'Antiope, Amphion et Zêthos, — avec les fils de Poseidôn et d'Iphimédéia, les deux Aloades. Les mêmes dyades se retrouvent dans les mythes relatifs aux vents. Le rôle prédominant dans l'Hellade des vents d'Ouest et du Nord a suggéré le couple typique de Zéphyros et Boreas. De même il y a deux fils de Borée, qui tous deux soufflent du Nord, les jumeaux nés d'Orithyie, Zétès et Kalaïs. Enfin par leur nature chevaline (Borée sous forme d'étalon fécondant les juments d'Erichthonios, sacrifices de chevaux aux vents dans différentes régions de la Grèce) les Vents sont en rapport étroit avec les Dioscures (cf. les Açvins-Chevaux dans l'Inde) et ramènent ainsi à la dyade-type qui sert de point de départ à toute l'étude.

Les figures féminines qui correspondent aux Boréades sont les Harpyies ; elles apparaissent aussi sous forme chevaline, car unies à la dyade masculine elles enfantent des chevaux ; elles ont le double aspect, bienfaisant et malfaisant, commun à toutes ces divinités ; d'autre part, soufflant de l'Ouest, elles habitent les régions où demeurent les morts, elles sont donc en rapport avec le monde d'en bas, et on ne saurait les séparer des Érinyes, qui elles aussi revêtent à l'occasion la forme chevaline (légende de Déméter-Erinyes violée sous forme de jument par Poseidôn-étalon, et xoanon à tête de cheval de Déméter Phigalienne).

Des Harpyies et des Erinyes, M. E. passe aux Heures, aux Aglaurides, aux Erechthéides. L'aspect salutaire de ce dernier couple se manifeste dans le sacrifice volontaire grâce auquel les filles d'Erechthée

sauvent leur patrie. Même motif mythique dans la légende des deux sœurs Hellotionè et Eurytionè, à Corinthe, — des Λευκτρίδες παρθένοι en Béotie, — des filles d'Antipoinos à Thèbes.

Enfin la dualité se rencontre d'une façon indéniable chez les dieux guérisseurs et devins, Podalire et Machaon, — Gorgasos et Nikomachos, — Alexanor et Euamérion, — Trophonios et Agamédès, — Bias et Mélampus. Tous ces exemples laissent supposer qu'Asklépios lui-même est peut-être le résidu d'une dyade primitive ; en tout cas de nombreux faits montrent que son culte était en intime relation avec celui des Dioscures.

Les couples jumeaux de κόροι et de κόραι apparaissent encore sous un autre aspect : à Délos, on rendait un culte à une dyade formée de deux jeunes femmes, Hyperochè et Laodikè ; elles étaient venues du pays des Hyperboréens et avaient apporté dans l'île les céréales. De ce couple M. E. passe aux deux déesses (τὼ θεώ) Déméter et Koré. La dyade féminine, toute pareille, de Damia et Auxésia, adorée à Trézène et à Épidaure, montre que le rapport des déesses éleusiniennes comme mère et fille est secondaire, et repose sur un compromis entre la représentation des deux divinités jumelles, d'une part comme κόραι, d'autre part comme mères fécondes.

Enfin d'autres séries de dyades ou de jumeaux divins se rencontrent encore dans la mythologie grecque, par exemple celle d'Hèraklès-Iolaos, Eurytos-Iphitos, etc. M. Eitrem se réserve de les étudier dans un autre travail.

* * *

J'ai essayé de résumer aussi fidèlement que possible ce livre de plus de 120 pages, où la surabondance des faits, des citations et des notes apporte peut-être un peu de confusion et d'obscurité mais témoigne d'une louable conscience scientifique. Partout M. E. accumule le plus grand nombre possible de textes, d'arguments empruntés à l'archéologie ou à l'histoire des cultes ; et, si on n'est pas toujours de son avis, du moins il faut lui rendre cette justice que, par sa riche documentation, son livre restera une mine précieuse de renseignements pour ceux qui à l'avenir s'occuperont de quelqu'une des dyades de la mythologie grecque.

Toutefois j'ai un certain nombre de réserves à faire sur les conclusions de M. E. D'abord n'a-t-il pas singulièrement exagéré sa thèse en voyant dans un certain nombre de héros ou de dieux isolés (Asklépios, Ulysse, Pénélope, Hélène) des dyades primitives réduites à l'unité? J'avoue

que ses raisons ne m'ont pas toujours semblé péremptoires, et que dans plusieurs cas elles m'ont même paru tout à fait insuffisantes. Ainsi Koronis, amante d'Apollon et mère d'Asklépios, aurait fait partie d'un couple de sœurs, et l'auteur pense que les rapports de Koronis avec Apollon, mis en relief par la légende, auraient fait oublier l'autre sœur, second élément de la dyade; seulement il reconnait lui-même que celle-ci n'a laissé aucune trace! (p. 92 init.).

Cette systématisation à outrance le pousse aussi à se contenter de ressemblances bien vagues et bien générales entre les figures mythiques qu'il s'agit de rapprocher : de ce qu'un dieu est *sauveur* ou *guérisseur* ou de ce qu'il se trouve en rapport accidentel avec le *cheval*, et de ce que ces caractéristiques lui sont communes avec la dyade des Dioscures, il n'en résulte pas nécessairement que ce dieu faisait partie à l'origine d'un couple de jumeaux divins. M. E. se contente parfois de rapprochements plus superficiels encore : les Ἀγαμεμνόνεια φρέατα lui suffisent pour rattacher le culte d'Agamemnon à celui des eaux (p. 32-33); à ce compte ne pourrait-on pas tirer des conclusions singulières de la présence fréquente dans nos régions des *pierres de Charlemagne*?

* *

M. E. ne recherche pas l'origine et la signification dernière de ces dyades divines, si nombreuses à son avis dans la mythologie grecque. On ne saurait lui en faire un reproche, car ainsi se trouve augmentée la valeur documentaire de son livre, où pourront puiser presque indifféremment les disciples de Lang ou ceux de Max Müller. Pourtant c'est vers la méthode de l'école philologique que M. E. semble pencher : il multiplie les rapprochements linguistiques, même il accepte parfois trop facilement certaines étymologies douteuses, et il paraît admettre que les Dioscures représentent l'Étoile du Matin et celle du Soir. Ses idées sur ce point sont d'ailleurs un peu hésitantes. « S'il semble sûr, dit-il, que les Fils divins ont été identifiés dès l'époque la plus ancienne avec l'Étoile du Matin et du Soir, cependant il est peu probable que cette Étoile ait fait naître dans l'imagination religieuse des peuples primitifs la conception de jumeaux. Il faut plutôt conclure à une tendance commune aux différents peuples et créatrice de mythes qu'on pourrait nommer avec Usener *Zwillings-bildung*. » La question ainsi posée est intéressante, mais pour la résoudre il me paraît indispensable de chercher des points de comparaison dans les croyances des non-civilisés.

Beaucoup de peuples sauvages considèrent comme mystérieuse et divine la naissance de jumeaux ; le traitement de ceux-ci varie d'ailleurs selon les tribus : les unes regardent l'évènement comme funeste et se débarrassent des jumeaux ; les autres les entourent d'honneurs, quelquefois leur rendent un culte et voient en eux un gage de prospérité. C'est peut-être dans des faits de ce genre qu'il faut chercher l'origine des *Jumeaux Divins* de la mythologie grecque.

Ch. Renel.

M. Besnier. — **De regione Paelignorum.** — Paris, Fontemoing, 1902. In-8, 129 pages et une carte.

M. Besnier a consacré sa thèse latine de doctorat ès-lettres à l'étude d'une petite contrée de l'Italie ancienne, la région des Péligniens, contiguë au pays des Marses, auquel Fernique a consacré un travail semblable en 1880 ; et il faut le louer vivement d'avoir repris ces recherches de topographie et d'histoire locale antiques, d'autant plus qu'il l'a fait avec toute la science et la netteté désirables.

Le livre de M. Besnier est divisé en trois parties, d'une longueur à peu près égale, comprenant chacune trois chapitres.

I. Description géographique de la région des Péligniens. La configuration du sol rend raison de ses destinées historiques, aussi est-ce par une étude géographique qu'il faut commencer. M. Besnier l'a faite avec raison longue et détaillée. Il nous a montré, au cœur de l'Apennin, entre deux plis des Abruzzes, escarpés, rudes et sauvages, couverts de forêts, fréquentés à la belle saison par les troupeaux qui émigrent l'hiver, le centre du pays des Péligniens dans la plaine, la *concha di Sulmona*, où se groupaient les villes de Corfinium et de Sulmo, où l'irrigation favorisait les cultures, où poussaient les moissons et les vignes, où étaient la fertilité, la vie et la richesse.

II. La seconde partie est réservée à l'histoire des Péligniens, à l'époque préromaine (ch. i), sous la République (ch. ii) et sous l'Empire (ch. iii). C'est un exposé précis et complet de tous les événements auxquels ce peuple a été mêlé, en particulier au moment de la guerre sociale. Le premier chapitre est le plus intéressant, particulièrement en ce qui concerne les sépultures, la langue et la religion primitives des habitants.

III. La troisième partie est intitulée Chorographie antique de la région des Péligniens. Limites du pays : voies de communication qui le traversent et le mettent en rapports avec ses voisins; enfin position et histoire des grandes villes (Corfinium, Sulmo, Superaequum) et des pagi.

Le volume de M. Besnier, écrit dans un latin fort élégant, se recommande par sa documentation solide et sa clarté limpide. Cette première esquisse nous fait vivement souhaiter que M. Besnier nous donne bientôt l'étude plus étendue qu'il nous promet dans sa préface sur le même sujet[1].

A. Merlin.

M. Besnier. — **L'Ile Tibérine dans l'antiquité** (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 87). — Paris, Fontemoing, 1902. Un volume in-8 de 357 pages avec 32 gravures.

M. Besnier a voulu tracer, dans sa thèse française de doctorat ès-lettres, une « monographie de l'île Tibérine » (p. II), faire pour ce petit coin de la Rome antique une étude historique et topographique qui le replace dans son cadre naturel, qui précise avec exactitude le rôle qu'il a joué dans la vie générale de la cité et la situation particulière qu'il a eue parmi les autres régions de la ville. C'était là une entreprise doublement méritoire, d'abord par l'intérêt que ce projet présentait en lui-même, et aussi parce que cette enquête minutieuse était la première de ce genre que l'on tentait sur le double domaine de la topographie et de l'histoire, pour un des quartiers de l'ancienne Rome. Il faut dire que M. Besnier s'est montré tout à fait à la hauteur de la tâche qu'il avait assumée et on doit le féliciter vivement des qualités qu'il y a déployées. Son livre mérite de rester, pour les travailleurs qui s'occupent de la Rome antique, comme un modèle de documentation étendue et approfondie, d'exposition claire et d'ordonnance lumineuse.

L'ouvrage est divisé en quatre livres.

Après avoir traité dans l'introduction de *l'île Tibérine dans les temps*

1) Du même auteur, dans les *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*, t. LXI, 1903 : *Monuments figurés du pays des Péligniens*; 16 pages.

modernes et dans l'antiquité, M. B. nous donne dans le livre I une vue d'ensemble sur l'*histoire de l'île Tibérine dans l'antiquité*. C'est d'abord *la légende des origines* (ch. I), à laquelle l'auteur trouve une explication personnelle, qui en rend un compte exact; puis *le vaisseau d'Esculape* (ch. II) et la décoration en pierre de l'île[1] exécutée à la fin de la république. Le ch. III est consacré à *l'île Tibérine à l'époque républicaine*; le ch. IV à *l'île Tibérine à l'époque impériale* : Textes et inscriptions sont passés en revue avec soin, élucidés avec tous les commentaires désirables. Un dernier chapitre traite de l'*insula Lycaonia*, nom que prit l'île dès le v[e] siècle et dont l'origine est obscure.

Le second livre est réservé à la description et à l'histoire des *ponts de l'île Tibérine*; *le pont Fabricius* (ch. I), *le pont Cestius* (ch. II). Le ch. III expose *la topographie de l'île « inter duos pontes »* et le ch. IV, la question controversée des *plus anciens ponts de l'île* (M. B. se prononce contre l'opinion de Mommsen et Jordan).

La partie la plus importante du volume commence avec le livre III. L'île du Tibre « était avant tout l'île sacrée d'*Esculape* » (p. 12). Aussi était-il nécessaire de s'étendre avec détail sur le *sanctuaire* de ce dieu. M. Besnier lui a consacré tout le livre III. Il examine d'abord *les origines du culte* (ch. I), en exposant les débuts de la médecine à Rome et les premières divinités médicales des Romains; puis, dans le ch. II, *l'arrivée du serpent d'Epidaure*, il retrace toutes les circonstances qui accompagnèrent l'introduction de la religion d'Asclépios à Rome. Le ch. III, *le temple d'Esculape et ses dépendances*, nous met sous les yeux l'histoire du sanctuaire, nous dit quels étaient son emplacement, son aspect et sa décoration, et ce qui en a survécu jusqu'à nous. Avec le ch. IV, *le culte d'Esculape dans l'île Tibérine*, nous entrons dans les secrets de cette dévotion; nous assistons aux cures qui s'accomplissent; nous revoyons toute la clientèle pauvre et misérable du sanctuaire qui passe la nuit sous les portiques, attendant l'apparition d'Asclépios et qui, après avoir reçu l'oracle sacré et accompli ses prescriptions simples et hygiéniques, s'en vient suspendre auprès de l'autel des *ex-voto* riches ou humbles, en argent ou en terre cuite, qui, pour un bon nombre,

1) Il n'est peut-être pas hors de propos de faire remarquer à ce sujet que le fragment de décoration sculptée, dont parle M. B. pp. 36-37, fig. 6 de la p. 35, qui était enfoui et menaçait d'être complètement enseveli sous les alluvions, est aujourd'hui visible par suite de la disparition des sables qui s'étaient accumulés dans le petit bras du Tibre et que l'on s'occupe d'enlever depuis l'inondation de décembre 1900.

nous sont encore un témoignage palpable de la reconnaissance des malades au dieu bienfaisant qui les avait soulagés ou guéris. C'est un des chapitres les plus vivants et les meilleurs de l'ouvrage. Le ch. v comprend la *fin du culte à Rome*.

Les cultes secondaires occupent le IVe livre. Outre le grand sanctuaire d'Esculape, qui était le plus ancien et le plus considérable des édifices que l'île renfermait, il y avait aussi sur son territoire des temples de Jupiter Jurarius et de Faunus, une statue de Semo Sancus et une chapelle de Tiberinus. Ce sont ces divers cultes que M. Besnier passe successivement en revue, en commençant par *Jupiter Jurarius* et *Vejovis* (ch. I). La question complexe du culte de Jupiter et de Vejovis dans l'île soulève des problèmes nombreux et difficiles, que M. Besnier a exposés avec méthode et auxquels il a apporté des solutions très vraisemblables. Pour lui, il n'y a pas eu, comme le pensait Jordan, substitution de Jupiter à Vejovis sous Auguste. Les Romains ont associé étroitement ces deux divinités en les fêtant au même endroit le même jour par suite de « l'analogie de certaines de leurs fonctions » (p. 271), Jupiter Jurarius étant le dieu des serments et des promesses; Vejovis, celui des expiations. Mais c'est au premier seul qu'était dédié le temple de l'île; on offrait simplement au second dans l'île un sacrifice le 1er janvier, jour de la dédicace du sanctuaire de Jurarius.

Le ch. II traite le *Semo Sancus*, génie des serments et de la bonne foi, dont la statue se dressait près du temple de Jupiter et qui, d'après M. B., se serait introduit dans l'île vers le milieu du IIe siècle après J.-C. — Le culte de *Faunus* (ch. III) et celui de *Tiberinus* (ch. IV) font l'objet des deux derniers chapitres : Emplacement du temple, date de sa construction, caractère du dieu, fêtes.

Le volume se termine par un chapitre sur la *Topographie de l'île Tibérine dans l'antiquité*. Dans tout son ensemble, il est enrichi de nombreuses gravures, reproductions et plans et il est complété par des appendices bibliographique, iconographique, etc.

Il serait difficile de souhaiter un exposé plus net et plus complet. Le seul reproche que l'on puisse faire à l'auteur, c'est d'avoir été parfois un peu trop abondant et d'avoir consacré, — au reste sans rien sacrifier à la clarté générale, — plus de place qu'il n'était nécessaire à certains développements. (en particulier, livre I, ch. I. — Livre III, ch. II.) — Mais cette légère critique ne diminue en rien la très réelle valeur d'un livre qui est bien documenté, bien composé et bien écrit.

A. MERLIN.

ANTON THOMSEN. — **Orthia**, *en religionshistorisk under sögelse*. — Copenhague, 1902; 42 p.

O. SCHONING. — **Dödsriger i nordisk hedentro**. — Copenhague, 1903; 54 p.

(Fascicules 55 et 57 des *Etudes*, éditées par la Société philologique et historique de Copenhague.)

Les éphèbes de Sparte étaient battus de verges une fois par an devant l'autel d'Artemis Orthia. Pourquoi? Les historiens modernes de la religion ont adopté l'explication proposée déjà dans l'antiquité, à savoir que cette flagellation était un souvenir d'anciens sacrifices humains. M. Thomsen trouve cette hypothèse invraisemblable. Offrir à la déesse tous les jeunes gens adultes aurait été la ruine complète de la société. Et la substitution de gouttes de sang d'une quantité de personnes à une seule victime humaine serait un fait sans exemple dans l'histoire de la religion. Du reste, si l'on veut du sang, on a recours à des procédés bien plus pratiques que l'usage du fouet.

Selon M. Thomsen nous n'avons nullement affaire ici à un sacrifice, mais à un sacrement. Les coups avaient pour but de communiquer aux jeunes gens la vertu surnaturelle contenue dans les branches de l'arbre divin qui servaient à les fouetter. Nous ne savons pas, il est vrai, avec quoi les éphèbes étaient battus. Mais Pausanias raconte que deux hommes, Astrabahos et Alopehos, trouvèrent une image en bois de la déesse Orthia enveloppée de Lygos (λύγος, vitae agnus castus). La déesse s'appelle aussi en effet Lygodesma. Le Lygos jouait un rôle mystique et religieux dans d'autres endroits de la Grèce antique. Orthia, dont le nom est mis en rapport, par l'auteur, avec ûrdhva-s en sancrit, racine vardh-, et signifierait « celle qui a poussé, a grandi » serait donc une déesse de la fertilité, dont la plante sacrée fut le Lygos. L'habitude de flageller des personnes avec les branches de l'arbre sacré surtout au moment de la puberté, avant le mariage etc., a été très répandue en Europe comme ailleurs, et les traces en subsistent encore (voir Mannhart, *Wald- und Feldkulte*).

L'analyse parfaitement méthodique et intéressante de M. Thomsen est accompagnée de quelques réflexions d'une portée plus générale sur l'essence et le développement de la religion.

*
* *

Le séjour des géants de la littérature norroise s'appelle Jotunheimar, toujours au pluriel dans les textes les plus anciens. M. Schoning croit que ces « maisons des géants » ont été jadis un pays des morts dans la croyance populaire en Norvège. On dérive généralement le nom des géants, *jotunn*, de *eta*, « manger » et on le traduit par éclat, mais on ne s'est pas posé la question, qui semble cependant s'imposer : qu'est-ce qu'ils ont mangé, ces jotunn s? M. Schoning croit pouvoir donner la réponse : ils ont été, originairement, des mangeurs de cadavres, et leur monde fut un séjour des morts. Encore aujourd'hui la population de la côte de l'ouest de la Norvège connaît les géants qui se régalent de la viande humaine. Les noms de quelques géants de l'Edda paraissent renfermer la même idée. Hrœsvelgr veut dire « dévoreur de cadavres ».

Nithhoggr suce les corps des morts sur « la côte des cadavres », *Nástrond*, identique, selon M. Schoning, au séjour des géants sur le rivage glacial au nord du monde des hommes. Le loup, qui va dévorer le soleil, se rassasie, selon Voluspa 41, « de la viande d'hommes morts, et il souille la maison des dieux avec le sang rouge ». Le chien Garmr et le loup Fenrer ne sont peut-être que deux autres noms du même monstre. Comme le Kerberos grec, Garmr doit avoir mangé les cadavres. Un chien ou plusieurs chiens (Fjolsvinnsmál 19, Shirnismál 11, Saxo) gardent l'entrée du pays des géants, Jotunheimar, c'est-à-dire Nágrindr, « la grille » de l'endroit « des cadavres ».

M. Schoning croit même avoir trouvé enfin l'origine énigmatique de Loke. Ce personnage si compliqué des mythes norrois serait tout simplement un démon avide de cadavres comme les autres géants dans Jotunheimar. Utgardhr, où « Utgardhaloki » demeure selon le récit de Gylfaginning, n'est autre chose qu'un nouveau nom de Jotunheimar.

Dans le huitième livre de son ouvrage Saxo Grammaticus nous a donné une description affreuse du Jotunheimar. M. Schoning en réunit quelques traits qui s'accordent à représenter le monde des géants comme un endroit puant où les cadavres sont mangés par des chiens et par d'autres êtres gloutons.

Il tâche d'établir une distinction nette entre cet endroit des *cadavres*, où la chair humaine est la nourriture abjecte de démons voraces, et le pays des ombres, Hel, « le cachot » des âmes des morts, privés de leurs corps par le bûcher. Ce ne serait que plus tard que les divers endroits

des morts auraient été confondus, comme par exemple dans Lokasenna 62, où la route conduisant à Hel est censée passer par Nágrindr. Originairement Nágrindr « l'entrée de l'endroit des cadavres », et Helgrindr « l'entrée de Hel, au pays des ombres », auraient été distincts l'un de l'autre.

Naglfar, le vaisseau fait des ongles des morts se détachera, à la fin des jours. D'après la Voluspá il aura les gens de Hel à bord. Mais M. Schoning fait observer qu'il n'est dit nulle part dans la littérature norroise qu'il faille traverser la mer pour arriver à Hel. La Voluspö aurait donc fait confusion entre Hel, le séjour des âmes, et Jotunheimar, le rivage des cadavres au nord de la mer. En effet, la strophe 50 de Voluspó nomme Naglfar avec les géants.

Dans la mer même, les morts sont dévorés par des êtres de la race des géants. Hrimgerthr est appelée par Atle, « monstre glouton de cadavres », et elle racontait que son père fut le plus fort géant qu'elle eût connu. Grendel et sa mère furent des géants, des « mangeurs » (*eoten* = jotunn) dans la mer. M. Schoning croit pouvoir conclure que la Rán elle-même, la dangereuse souveraine de la mer, a appartenu aux géants du Jotunheimar. Les géants auraient donc une origine bien définie, ils seraient des démons mangeurs de cadavres dans un triste pays au nord de la mer mondiale et dans les profondeurs de la terre et de la mer.

L'origine du paradis plus récent des Vikings norrois, Valhall, serait d'après M. Schoning toute différente : le jardin des dieux à l'Ouest, où les êtres rejoignent les divinités.

Comme on voit, M. Schoning a vaillamment entrepris une révision considérable de nos idées sur les séjours des morts selon l'ancienne croyance norroise. Notamment les géants, les thurs ou les jotunn, apparaissent sous un jour nouveau qui peut, en quelque mesure, éclairer leur origine, bien qu'il leur soit si franchement défavorable.

NATHAN SÖDERBLOM.

MAURICE GOGUEL. — **La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques.** — Paris, Fischbacher, 1902; gr. in-8 de VIII et 171 p.

La thèse de théologie biblique par laquelle M. Maurice Goguel a cou-

ronné ses études à la Faculté de théologie de Paris, dépasse de beaucoup la valeur moyenne de ce genre de publications de jeunesse. Je n'hésite pas à écrire que c'est une des meilleures études que nous possédions, dans la littérature scientifique de langue française, sur l'histoire des idées religieuses dans le christianisme primitif. A part quelques pages finales d'une généreuse inspiration, où l'auteur énonce les conclusions théologiques à tirer des résultats auxquels l'a conduit l'examen attentif des textes, son livre est tout entier d'un caractère strictement historique. La méthode est précise, vraiment critique. L'exposition est claire, dans la bonne tradition française. La documentation est abondante et sûre.

M. Goguel a été frappé de l'extrême importance du *Pneuma* dans la première pensée chrétienne et notamment dans la théologie johannique. Qu'est-ce que ce Pneuma, cet Esprit qui apparaît partout comme le principe de vie? C'est ce qu'il a voulu approfondir en s'attachant particulièrement au IVe évangile. Mais pour être capable de comprendre la pensée du quatrième évangéliste (lequel n'est pas pour lui l'apôtre Jean), il a reconnu qu'il fallait d'abord se mettre au clair sur les antécédents de la notion dite johannique. « Comme toutes les doctrines apparues dans l'histoire, la théologie johannique a été conditionnée par une série d'idées et de théories antérieures ».

De là le plan de la thèse : I. Les antécédents, non chrétiens (hébraïsme, judaïsme, philonisme) et chrétiens (enseignement de Jean-Baptiste, de Jésus; conception populaire d'après les évangiles synoptiques, d'après les *Actes* et d'après l'*Apocalypse*; notion paulinienne). — II. La conception johannique : les sources; le monde de l'Esprit et celui de la chair; l'action spirituelle avant et après le ministère de Jésus-Christ; la nature et l'œuvre de l'Esprit. Dans une section spéciale l'auteur s'occupe à part de la Ire *Épître* johannique.

Pour l'Hébraïsme la conception de l'Esprit est essentiellement dynamique. L'Hébreu ne se préoccupe pas de la substance, il ne voit que l'action. La *rouach* est pour lui d'abord le principe de la vie et comme la cause déterminante de tous les phénomènes psychologiques et même physiologiques. Puis, l'inspiration prophétique est peu à peu mise à part et considérée comme une action spéciale et plus haute de l'esprit de Dieu, réservée temporairement à une élite.

Dans le judaïsme la notion hébraïque de l'esprit se transforme en notion juive de la Sagesse. Les penseurs juifs ne lui rapportent que les phénomènes religieux et moraux. L'esprit saint tend à devenir un or-

gane de transmission et de communication de la Sagesse. Mais il n'y a ici que des doctrines en formation et non un système dialectiquement achevé.

Étant arrivé au philonisme, M. Goguel, sans souscrire entièrement à l'identification du Pneuma et du Logos, ne distingue cependant pas, dans son exposé de l'action divine sur l'âme humaine d'après Philon, entre ce qui est attribué au Logos et ce qui est attribué à l'Esprit. L'action du Logos, pour le philosophe judéo-alexandrin, n'est pas quelque chose de mécanique et de brutal; « c'est un germe mis dans l'âme pour ensuite se développer suivant un procédé psychologique normal » (p. 34). — C'est ici que l'on regrette — sans oser le lui reprocher, puisqu'il était difficile, dans une première publication scientifique, d'étendre indéfiniment le champ des recherches — mais on regrette néanmoins que l'auteur n'ait pas analysé davantage les antécédents grecs de la pensée philonienne. Je crois que l'étude de la dynamique stoïcienne et l'analyse de la combinaison intéressante de ce dynamisme stoïcien et de l'idéalisme platonicien chez Philon, auraient éclairé la conception du mode d'action du Logos philonien, sans résoudre assurément tous les problèmes d'un syncrétisme dominé par des préoccupations religieuses bien plus que philosophiques.

M. Goguel a raison d'insister sur le caractère profondément chrétien du IVe Évangile. Mais le moule dans lequel il a coulé la substance chrétienne qui lui venait de Jésus, était bien judéo-alexandrin, c'est-à dire judéo hellénique. Ce que le quatrième évangéliste tient du Christ, c'est l'élément spécifiquement religieux de son œuvre; la tradition chrétienne telle qu'il l'a recueillie lui apportait la religion du Christ exprimée en des formes de provenance juive. Il a éliminé celles-ci en grande partie et les a remplacées par des représentations judéo-helléniques. Si l'Évangile tel que l'enseigne le quatrième évangéliste ne procède à aucun degré de la pensée grecque, la théologie par laquelle il a cherché à expliquer et à justifier cet évangile pour son entourage helléniste relève, au contraire, à beaucoup d'égards de la philosophie grecque. La question des relations entre le Logos (Christ) et le Pneuma est si obscure, justement parce que c'est ici que se rencontrent les notions juives de l'Esprit de Dieu transcendant et du Logos stoïcien immanent au monde.

M. Goguel me semble apporter la confirmation de ce que je viens de dire, en reconnaissant que dans l'enseignement de Jésus l'idée de l'Esprit n'a pas joué un grand rôle. Jésus considérait son inspiration

comme analogue à celle des anciens prophètes et admettait qu'une inspiration semblable pouvait devenir le partage des siens (p. 41). D'autre part, il admettait l'action des mauvais esprits sur l'homme. Il semble donc, pour autant qu'il est possible de connaître sa pensée, être resté à cet égard sur le terrain de l'hébraïsme biblique et des croyances populaires de son temps. Or, ce n'est plus du tout celui du quatrième évangéliste. L'une des différences les plus caractéristiques du IV° évangile par rapport aux synoptiques, c'est qu'il passe absolument sous silence les guérisons démoniaques. Il repousse donc sur ce point les croyances populaires juives. En outre, la communication de l'Esprit n'est plus seulement pour lui un « donum superadditum », un supplément divin procurant à celui qui en est favorisé une puissance supérieure à celle de la nature humaine ordinaire. Le Christ, pour lui, *est* l'Esprit. Le Logos demeure dans la chair. Telle est la notion fondamentale du IV° Évangile. Elle ne lui vient pas de Jésus, mais de la spéculation judéo alexandrine, de l'hellénisme.

Cette transformation s'opère déjà dans la théologie paulinienne. M. Goguel, d'accord avec Pfleiderer, l'a fort bien montré (p. 64). Toutefois Paul ne nous a pas laissé une relation du ministère terrestre de Jésus. Dans les écrits que nous possédons de lui il ne connaît et ne veut connaître que le Christ glorifié, céleste, l'être supraterrestre. Nous ne savons donc pas comment il accordait cette conception avec l'histoire terrestre de Jésus de Nazareth. L'originalité du quatrième évangéliste, c'est justement d'avoir prétendu nous raconter cette histoire évangélique comme l'histoire du Logos incarné, qui *est* Lumière et Vie. A partir du moment, en effet, où le Christ retourne auprès de son Père, c'est le Pneuma qui agit sur les hommes.

La question des relations entre le Christ et le Pneuma touche donc au fond même de la pensée johannique. Aussi n'est-il guère possible de la traiter à part de la théologie générale de l'évangéliste. Dans la deuxième partie de son livre M. Goguel expose, d'une part, la théologie du IV° évangile, d'autre part celle de la première épître johannique.

Le IV° évangile n'est pas un traité de métaphysique. C'est un récit dominé par l'esprit religieux. On ne saurait donc s'étonner que la pensée de l'évangéliste ait souvent quelque chose de vague, mais M. Goguel me semble lui avoir prêté une contradiction qui ne s'y trouve pas. D'une part, il est amené à conclure (p. 124) que les textes ne statuent pas de différence spécifique entre le Christ ressuscité (je préférerais l'expression : glorifié) et l'Esprit. D'autre part, il tend à reconnaître la subor-

dination de l'Esprit au Christ (p. 126). Cette subordination n'existe pas; il y a simplement succession de modes d'action. Les fonctions du Paraclet sont les mêmes que celles du Christ; ils se distinguent en ce que le Christ est le révélateur de Dieu sous le mode de l'incarnation, tandis que le Paraclet, continuant et développant l'œuvre du Christ, est le révélateur de Dieu après la fin de l'incarnation, sous le mode exclusivement spirituel. Il n'y a pas de Pneuma tant que le Christ n'a pas été glorifié, puisque le Pneuma, au moins comme révélateur, est incarné en Jésus le Christ. Le Paraclet est donc autre que le Christ, parce que son mode d'action est autre, mais il est identique au Pneuma qui est incarné en Christ. Les versets 16 à 18 du chapitre XIV sont décisifs : « et je demanderai au Père de vous donner un autre Paraclet, afin qu'il soit avec vous éternellement [le Paraclet, sous le mode de l'incarnation, n'est que pour un temps], l'esprit de vérité que le kosmos ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas, mais vous, vous le connaissez, parce qu'il *est* auprès de vous et qu'il *sera* en vous[1]; je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai vers vous ». Sans doute le Paraclet prendra de ce qui est à Christ pour l'annoncer (XVI, 14), puisqu'il confirmera ce que le Christ a déjà annoncé, mais le Christ ne possède rien en propre; tout ce qu'il a, il le tient du Père et tout ce qui est au Père est à lui (XVI, 15; cfr. XVII, 10), de telle sorte que prendre ce qui est à Christ, ce n'est pas être subordonné à Christ, mais être dans la même relation que Christ à l'égard de Dieu. Il faut bien se garder d'interpréter ces paroles mystiques et alexandrines en pensant, par devers soi, aux controverses ultérieures sur les relations des trois personnes de la Trinité. Les préoccupations de cet ordre sont encore bien étrangères au quatrième évangéliste.

Je crains, par contre, que M. Goguel n'ait trop précisé la pensée de l'évangéliste, peut-être sous l'influence de conceptions modernes, en soutenant que, si l'activité de l'Esprit est bien une prolongation de celle du Christ, elle s'en distingue néanmoins en ce que l'Esprit agit directement sur le cœur de l'homme, sans l'intermédiaire de son intelligence (p. 144). L'Esprit, assurément, est représenté comme agissant à l'intérieur de l'homme et non pas du dehors comme sous le mode de l'incarnation. Mais agir sur l'homme du dedans n'équivaut pas à agir sur le cœur, en dehors de l'intelligence. Le Pneuma est l'Esprit de *vérité* (XIV, 17; XV, 26; XVI, 13) qu'il faut *connaître* (γινώσκειν). Le salut tel

1) La leçon ἐν ὑμῖν ἔσται paraît suffisamment attestée pour être admise comme bonne.

qu'il est conféré par le Pneuma aussi bien que par le Christ est une γνῶσις. Il a pour condition que le fidèle saisisse la vérité, c'est à dire le seul vrai Dieu, le Christ, « toute la vérité ». M. Goguel a raison de dire qu'il ne faut pas voir là de l'intellectualisme pur et simple. Adhérer à la vérité, pour le IVe évangile, ce n'est pas seulement la froide reconnaissance d'une formule, c'est se pénétrer d'une vérité qui porte en elle la vie et devenir ainsi une nouvelle créature. Il s'agit d'une connaissance mystique. Mais si mystique qu'elle soit et si intuitive, ce n'en est pas moins une connaissance, c'est-à-dire un acte de l'intelligence.

Il importe d'autant plus de bien s'entendre sur ce point, que M. Goguel rattache à cette conception johannique de l'Esprit toute une théologie de l'Esprit à laquelle il croit que l'avenir appartient. Avec l'intention louable de dégager la religion du dogmatisme et de l'intellectualisme, il ne faudrait cependant pas aboutir à nier la participation nécessaire de l'intelligence à toute représentation de l'objet de la foi et à toute détermination consciente de son contenu. Car si l'aspiration de l'âme humaine vers Dieu, la conscience du lien qui unit l'être fini et relatif à l'Être infini et absolu, l'être dépendant à l'Être souverain, et la manifestation individuelle de la vie à la Source de toute vie, sont des puissances de l'âme humaine indépendantes de l'intelligence et de la raison, des réalités d'ordre religieux que la science positive n'a pas le droit de nier, puisque ce sont des faits, il n'est pas permis de mettre à couvert sous l'autorité de ce sentiment religieux des doctrines sur son contenu ou sur son objet qui ne sont pas autre chose que des produits de l'intelligence, coordonnant et jugeant des représentations auxquelles le sentiment religieux s'attache, mais dont il n'a pas qualité de justifier l'exacte correspondance à la réalité objective.

Jean Réville.

F. Macler. — **Histoire de saint Azazaïl**, texte syriaque inédit avec introduction et traduction française, précédée des Actes grecs de saint Pancrace publiés pour la première fois. Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, 141e fascicule. — Paris, Émile Bouillon, 1902; grand in-8, p. 64 et 37.

L'édition du panégyrique de saint Azazaïl a valu à M. Macler le titre

d'élève diplômé de la section d'histoire et de philologie de l'École pratique des Hautes-Études. Elle est basée sur un manuscrit unique du xve siècle conservé au couvent syrien jacobite de Jérusalem. Ce manuscrit renferme une collection de vies de saints et martyrs dont Mgr Rahmani a tiré les Actes de Gouria et Schamouna que l'on croyait perdus en syriaque.

Ce panégyrique anonyme est d'une basse époque à en juger par la teneur et le style du récit. L'exposé du dogme de la Trinité qu'il renferme, rappelle les discussions théologiques des chrétiens avec les musulmans et notamment la fameuse controverse du patriarche Timothée avec le calife al-Mahdi. Il n'est pas un écho des luttes christologiques du IVe siècle, comme le pense l'éditeur, p. 39, note 1. Écrite avec emphase et remplie d'hyperboles, cette composition m'a laissé froid et « le réel talent oratoire de l'auteur » signalé par M. Macler m'a paru exagéré. Un Oriental tel que l'évêque jacobite de Jérusalem y lisait du beau syriaque, mais nos goûts en Europe ne sont pas les mêmes que ceux des Orientaux.

Selon ce panégyrique, Azazaïl était un bel enfant de quinze ans qui fut conduit à Rome de Samosate, son lieu de naissance, pour y subir le martyre pendant la persécution contre les chrétiens ordonnée par Dioclétien et Maximien. L'ange du Seigneur guérit miraculeusement les affreuses blessures du jeune saint, torturé d'une manière invraisemblable à plusieurs reprises. Avant son exécution, Azazaïl fait une longue prière, énonçant les bénédictions réservées à ceux qui honoreront sa mémoire, et les châtiments réservés aux pervers qui ne respecteront pas le jour de sa fête. Cette prière achevée, il est décapité. L'événement eut lieu pendant la pleine lune du mois d'août 304. La commémoraison était fixée au deuxième lundi de ce mois; mais une autre fête du saint tombait le 12 mai. On éleva à Rome sur sa tombe un couvent mis sous son vocable et une grande et belle basilique.

Azazaïl était un saint tout puissant; ses reliques jouissaient d'un prestige peu commun; elles guérissaient les maladies et les défauts physiques les plus redoutés. Cependant ce grand saint n'est pas mentionné dans les anciens documents des Syriens si zélés pour le culte de leurs martyrs. Azzaïl martyrisé à Rome est cité dans la *Chronique de Michel*[1], et, au mois d'août, dans le calendrier jacobite du manuscrit de Berlin

1) Et aussi dans la *Chronique de Barhebraeus*, probablement d'après Michel, éd. Bruns et Kirsch, 63, *ult.*, éd., Bedjan, 58, 4 d'en bas.

n° 156, daté de 1822; ajoutons : et dans le ms. Add. 14709 du British Museum, daté de 1484, voir Wright, Catal., 175 *b*.

M. Macler a recherché l'origine de ce panégyrique, et ses recherches l'ont amené à une heureuse trouvaille qui fait le principal mérite de sa publication : les actes de saint Pancrace ont servi de cadre à l'auteur du panégyrique. Saint Pancrace, suivant les actes grecs publiés pour la la première fois par M. Macler d'après le *codex parisinus* 1470, était un enfant de quinze ans, d'illustre famille, qui vint de Phrygie à Rome où il subit le supplice de la décapitation, après avoir fait une prière, le 12 mai, la neuvième année de Dioclétien et la huitième année de Maximien. Tillemont, cité par M. Macler, rapporte que la fête du saint était célébrée le 12 mai ; qu'on avait bâti une église en son honneur, et que son tombeau était particulièrement célèbre à cause des miracles qui y avaient lieu.

Grande est l'analogie entre les deux récits : dans le grec comme dans le syriaque, le martyr est un enfant de quinze ans, venu de l'Orient à Rome. L'empereur, Dioclétien ou Maximien, frappé de la beauté et de la jeunesse de ce chrétien, cherche à le ramener au culte des dieux païens et à lui éviter les douloureux supplices du martyre. Les bourreaux accordent au saint le temps de faire une prière avant de le décapiter hors les murs de Rome. Sa fête est célébrée le 12 mai ; une église s'élève sous son vocable; son tombeau est le lieu de nombreux miracles. Plusieurs passages dénotent un emprunt d'un document à l'autre.

M. Macler était donc autorisé à reconnaître que le panégyriste syriaque s'est inspiré des actes grecs. Mais il va plus loin ; il estime que le nom syriaque Azazaïl n'est qu'une adaptation du nom grec Pancrace qui signifie *tout-puissant*. L'étymologie syriaque n'y contredit pas; le panégyriste explique Azazaïl, comme M. Macler le rappelle, par « la force de Dieu, fort et précieux par Dieu[1] ». Il conclut que s. Azazaïl n'a existé que dans l'imagination du panégyriste qui a transformé un saint grec, historique ou légendaire, en un saint syriaque. « Nous constatons ici sur le vif, ajoute-t-il, comment une Église nationalise un saint dont elle a besoin. L'Église jacobite a emprunté un saint à l'Église grecque et l'a habillé à sa façon. » Cette conclusion me semble trop absolue. Il est probable que, en dehors du panégyrique, il n'exista pas d'Actes de s. Azazaïl, mais la fête du saint est fixée dans le calendrier jacobite au lundi du mois d'août précédant l'Assomption. La seconde fête, celle du

1) Mieux « cher à Dieu » (*yaqir 'al aloho*). Precieux ne se dit d'un individu que dans un mauvais sens.

12 mai, a été introduite en conformité des actes de saint Pancrace. On possède des actes des chrétiens qui subirent le martyre à Samosate pendant la persécution de Maximien Hercule ou celle de Maximien Galère. On peut donc accepter comme véridique la tradition syriaque d'un martyr Azazaïl à Samosate, supplicié le 12 août 304, au temps de Dioclétien et de Maximien. Cette tradition a été transformée d'après les actes de saint Pancrace et a fourni le panégyrique fantaisiste que M. Macler a eu le mérite de nous faire connaître.

Le texte syriaque de ce panégyrique ne présente pas de sérieuses difficultés et se lit aisément. Le manuscrit renferme des fautes de copiste évidentes. M. Macler n'en a noté que quelques-unes. La correction de la note 1, p. 29, est mauvaise; le texte est ici correct. Les fautes d'impression sont demeurées en grand nombre et trahissent une lecture rapide des épreuves mal corrigées.

La traduction française de ce texte facile est claire et donnera une idée suffisante du document aux personnes qui ne lisent pas le syriaque. Cependant elle aurait gagné à être plus littérale et plus précise. Le traducteur, parfois embarrassé, ajoute des mots qui ne se trouvent pas dans le texte : « digne de notre respect », § 5; « je suis bien disposé pour toi », § 11; « et aucun autre roi n'en a fait de si [beaux], § 19, au lieu de : *et aucun autre roi n'agit comme eux* ou il omet d'en traduire qui s'y trouvent : « à la gloire de leurs dieux, » § 6, lire : *avec des libations à la gloire de leurs vains dieux*. Les à peu près y fourmillent : les bourreaux, *quaestionarii*, sont transformés tantôt en soldats, § 6, tantôt en gardiens, §§ 53 et 55, ou en gardes, §§ 59 et 61; ils ne reprennent leur vrai rôle qu'à la fin, § 86. Lire : *qui fait triompher* au lieu de « qui honore », § 5; *vaillant* au lieu de « honorable », § 5, et de « modeste », § 58; *tortures* au lieu de « outrages », § 5. *par les menaces et les contraintes*, au lieu de « par ses décrets et les menaces » ; et *des lettres de menaces et de contraintes*, au lieu de « pour exercer la répression et la contrainte »; *un hiver rigoureux d'incrédulité*, au lieu de « un hiver d'incrédulité rigoureuse »; *s'exhalait*, au lieu de « brûlait »; *et le roi impie s'efforçait d'assujettir tout le monde à son pouvoir* (le *dolath* devant *malko* doit être supprimé), au lieu de « chacun était obligé de se courber sous la tyrannie du roi impie »; tout cela dans le même paragraphe, § 6. Nous bornons ces critiques aux paragraphes 5 et 6; inutile de les étendre aux paragraphes suivants.

Ces péchés véniels ont l'inconvénient de faire prêter au panégyriste syriaque des naïvetés dont il est innocent : « aie pitié de ton âme de

peur qu'elle ne meure d'une mort amère », § 18 ; au lieu de : *aie pitié de toi-même, de peur que tu ne meures d'une mort amère*; l'âme ne meurt pas; « et (les dieux) ont tous des noms et des prénoms », § 19 ; les dieux n'avaient pas de prénoms; il faut lire *des noms et des épithètes*; « la mer et le sec », § 25, pour *la mer et le continent.*

Plus graves sont les contresens : « ils assiègent notre pays et détournent quelques-uns de notre crainte... que nos envoyés n'oublient pas que... », § 7, lire : *ils circulent dans notre pays et détournent quelques-uns de notre religion... ne soyons pas outragés par nos envoyés parce que...*; « les dieux sont puissants », § 11, lire : *parce qu'ils se sont révoltés contre les dieux puissants* (Il faut dans le texte *lalohé* au lieu de *alohé*); « nous sommes fatigués », § 30, lire : *nous l'avons torturé*; « puis les bourreaux tirent le saint et ne laissèrent aucun endroit sans le torturer », § 49, lire : *alors le vertige s'empara du saint, car il ne restait en lui aucun endroit qu'on n'ait torturé*; « ne viennent ni froid, ni chaud, ni incendies, ni sauterelles, ni maux, ni accidents, ni aucun mal », § 62, lire : *ne viennent ni grêle, ni sécheresse, ni rouille (des céréales), ni sauterelles... ni châtiments cruels, ni dommages, ni accidents, ni calamités.*

Le traducteur trouve obscur le paragraphe 66 qui est clair dans le texte, mais il faut traduire *ses dépenses* et non pas « ceux qui sortiront de sa maison », et *maintenant et dans le monde dont les biens ne périssent pas*, non pas « maintenant et dans les siècles; que leurs biens ne périssent pas ». Le dernier paragraphe est traduit à tort par des subjonctifs comme s'il s'agissait de vœux. En fait, les verbes au parfait marquent un passé et indiquent les heureux résultats produits par le martyre du saint.

Rubens Duval.

Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae *exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297, nunc adjecta latina versione primus edit illustratque Ignatius Ephraem II, Rahmani patriarcha antiochenus syrorum.* — Roma, E. Loescher 1899. In-8°, xxvii-19-28 p.

Les actes des martyrs de la ville d'Édesse forment comme un cycle dans la littérature syriaque. La plupart de ces actes, rédigés en sy-

riaque, étaient connus et édités dans la langue qui servit à leur rédaction première ; tels sont ceux de Barsamya, de Scharbil, de Habib ; ces derniers renferment une clausule où l'auteur, Théophile, déclare avoir également rédigé en syriaque et peu auparavant, les actes du martyre de Gouria et de Schamouna.

Ces actes, jusqu'à la publication de Mgr Rahmani, ne nous étaient pas parvenus dans leur teneur première. Ils étaient connus par une version grecque donnée dans la *Patrologie* de Migne, t. CXVI, p. 127 et par une version latine publiée dans Surius, *De probatis sanctorum vitis*, au 15 novembre : en 1896, M. Galoust Mkertchian eut la bonne fortune de découvrir une version arménienne des actes de Gouria, plus complète que les récensions grecque et latine; il donna ce texte nouveau dans le journal *Ararat*, août 1896, texte qui fut traduit en anglais par M. Conybeare dans *The Guardian* du 10 février 1897.

En 1893, Mgr Rahmani assistait, à Jérusalem, au Congrès Eucharistique ; il eut le bonheur de découvrir dans le couvent de Saint-Marc des Syriens jacobites un manuscrit du xve siècle, qui renfermait les actes syriaques de Gouria et de Schamouna. Il en fit prendre copie et l'édita avec une version latine et une introduction ; le tout ne parut qu'en 1899. Mgr Rahmani n'hésite pas à voir dans les actes de Gouria édités par lui, un des plus anciens monuments de la littérature syriaque : « Ista porro acta, praeter versionem *pshittam* utriusque Foederis, perhibent vetustius Syriacae linguae christianum documentum quod ad nos usque superstes pervenerit » (*Prolegomena*, p. 5).

Gouria et Schamouna subirent le martyre sous le règne de Dioclétien, à Édesse, lors d'une violente persécution dirigée par cet empereur contre les églises de son empire. Gouria et Schamouna se faisaient remarquer par le zèle de leur foi, encourageant leurs frères à persévérer dans la bonne doctrine et à ne pas brûler de l'encens devant la statue de Zeus ; ils parcouraient les villages et les campagnes, suppliant les chrétiens de ne pas renier le Messie, mort pour eux. L'igoumène d'Édesse apprit toutes ces choses et pour réprimer un zèle si ardent manda dans la capitale les deux témoins du Christ. Sommés de renoncer à leur foi, ils préfèrent subir les tourments les plus cruels et les plus variés, jusqu'au moment où ils furent exécutés à Beth Oloh Qouqlo, au nord d'Édesse, le 15 novembre.

Nous présenterons quelques simples remarques sur le travail de Mgr Rahmani qui, en dehors du texte syriaque édité par lui, avait à sa disposition, un texte grec, deux latins (Surius et Bollandistes), une

version arménienne avec traduction en anglais et une version caršounie des mêmes actes, également au couvent jacobite de Jérusalem. Mgr Rahmani ne semble pas avoir su profiter des documents dont il disposait pour donner une édition critique des actes de Gouria et de Schamouna, surtout s'ils sont vraiment de la date qu'on leur assigne et s'ils sont bien contemporains de la Peschitto.

Les actes grecs et latins placent le martyre de Gouria et Schamouna en l'an 600 des Séleucides (289 ap. J.-C.) « agebatur quidem sexcentesimus annus ab imperio Alexandri Macedonis », ἔτος μὲν ἀπὸ τῆς Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος ἀρχῆς ἑξακοσιοστὸν ἦν... » ; la version arménienne les place en 615 ; Mgr Rahmani date ces actes de 608 (ܫܬܡܐܐ ܘܬܡܢܝܐ) ; en note il ajoute que le cod. porte 618 (ܘܬܡܢܬܥܣܪ ܒܫܢ̈ܐ), et il explique cette erreur par une confusion fréquente entre ܬܡܢ (8) et ܬܡܬܢ (18). La copie des actes syriaques de Gouria, que nous avons fait prendre à Jérusalem, porte : en l'an 655 du règne d'Alexandre, (ܒܫܢܬ ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ ܘܚܡܫ) et cette date, comme on le voit, est écrite en toutes lettres ; il n'y a pas de confusion possible entre des abréviations ou des chiffres mal interprétés ; la date fournie par la version caršounie diffère encore : ܦܝ ܣܢ̈ܗ ܣܬܡܐܝܗ ܘܚܡܣܬܗ̈ ܥܫܪ (l'an 615). Les éléments étaient suffisants pour établir un synchronisme tout au moins relatif ; ces seules différences montrent que les versions ont été faites sur des textes divers et rien ne prouve que notre syriaque soit le plus ancien.

Le même synchronisme donné en tête de nos actes fournit des divergences dans les noms des personnages contemporains du martyre ; le grec et le latin mentionnent Dioclétien et Maximien (novem autem annos jam transegerat Diocletianus, sceptra tenens Romanorum, et sextum jam consulatum obtinebat Maximianus : Augarus autem, Zoarae filius, his temporibus erat praetor, et Cognatus erat episcopus Edessenorum...). Le texte syriaque mentionne la 8e année du consulat de Dioclétien et la 6e de Musonius ; la leçon *Musonius* est exacte, mais ce doit être une erreur de copiste pour Maximien, comme lisent le caršouni et les autres textes. Ce Musonius était gouverneur d'Édesse, il se nomme *Antonius* dans les versions grecque et latine, et Musonius était gouverneur d'Antioche (accersito Musonio praeside Antiochiae). C'eût été l'œuvre d'un savant d'établir l'unité dans ces données différentes.

A la page 5, le texte et la traduction de Mgr Rahmani portent Musi-

nios (ܦܘܩܝܢܘܣ) comme nom de l'igoumène d'Édesse ; la copie que nous avons fait prendre à Jérusalem porte Loucianous (ܠܘܩܝܢܘܣ) comme nom du même gouverneur ; c'est ainsi qu'il se nomme dans les actes de Habib (... et Lysanias creatus fuisset praeses Edessae). Pourquoi ne pas signaler et ne pas discuter ces nuances qui ne sont pas sans importance au point de vue littéraire?

Encore une remarque : jusqu'à la publication du texte syriaque de Mgr Rahmani, on tenait Gouria et Schamouna pour deux *jeunes* martyrs ; les actes syriaques nous apprennent que la *fille de Schamouna* faisait partie du groupe de chrétiens qui recherchèrent les corps des martyrs pour les embaumer ; il était intéressant, non seulement de signaler la chose, mais d'en rechercher l'origine.

Au demeurant, la publication de Mgr Rahmani est intéressante et utile ; au point de vue scientifique, elle laisse à désirer.

F. Macler.

A. D. Kyriakos. — **Geschichte der Orientalischen Kirchen von 1553-1898.** — Traduction allemande par le Docteur Erwin Rausch. — Leipzig. Deichert, 1902 ; pet. in-8 de x et 280 p., avec index. — Prix : 4 marks.

L'auteur de ce livre est professeur à la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes et s'est formé aux écoles de théologie d'Allemagne. Il se réclame de Karl Hase pour maître. Il a publié en 1881 une *Histoire de l'Église* en trois volumes qui a déjà eu deux éditions et c'est le premier ouvrage de ce genre, vraiment scientifique, paru en Grèce. M. le Docteur Erwin Rausch, déjà connu par une *Histoire de la pédagogie et de l'enseignement supérieur*, a rendu service au public, qui n'est pas familier avec le grec moderne, en traduisant en allemand une partie de l'histoire ecclésiastique de D. Kyriakos, celle qui a trait aux églises orientales, depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours. La révision de cette version faite par l'auteur nous est garante de sa fidélité. Les troubles politico-religieux qui ensanglantent depuis sept ans, à la honte de l'Europe, l'Arménie et la Macédoine, donnent un intérêt d'actualité à cette publication, faite par un savant bien informé et de tendance libérale. Le livre se divise en

quatre parties : I, l'église orthodoxe dans les pays soumis à la domination turque; II, en Hellade ou Grèce; III, en Russie; IV, les Schismatiques.

Les vainqueurs ottomans après avoir reconnu aux chrétiens, pendant une vingtaine d'années, la liberté de culte et au patriarche de Constantinople la suprématie, la juridiction sur tous les Grecs et le droit d'inspection sur les écoles, jetèrent bientôt le masque. Selim I, par l'édit de 1520, ordonna de transformer toutes les églises en mosquées, d'interdire le culte chrétien et menaça de mort tous ceux qui refusaient de se faire musulmans. Le patriarche Jérémie I obtint, à force de prières, la révocation de cet édit barbare. On se contenta de mettre la main sur toutes les églises et ne permit aux chrétiens que de bâtir des églises en bois. Tous les chrétiens furent soumis à l'impôt de la capitation; mais la mesure la plus cruelle, ce fut l'enlèvement des plus beaux et des plus vigoureux adolescents à leurs familles pour être incorporés aux Janissaires, et convertis de force à l'Islam. C'est au moyen de violences semblables que les Sultans ont islamisé la moitié de la population en Albanie, en Épire et en Crète et les sept à huit dixièmes en Herzégovine et Bukovine.

Il fallut l'intervention des souverains de Russie, Pierre le Grand, puis Catherine II, pour mettre une mesure à ces persécutions; ils prirent officiellement les chrétiens orthodoxes de Turquie sous leur protection. On comprend, dès lors, le caractère religieux que prirent les insurrections des Grecs (1820), des Serbes et en dernier lieu celle des Bulgares (1877), qui aboutirent à la formation des États indépendants dans les Balkans.

L'auteur attribue le schisme de l'Église bulgare à l'esprit d'indépendance de ce peuple, et aux abus dont ils avaient à se plaindre de la part des évêques grecs, que leur imposait le patrimoine de Constantinople (1860). Le pape profita de ces différends, pour ramener sous sa domination un certain nombre de Bulgares. Il passe rapidement en revue les actes des principaux patriarches qui ont illustré les sièges de Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem. Il met en relief les figures de Meletios Pigas, l'allié des protestants polonais; de Cyrille Lukar, l'adversaire et la victime des Jésuites; de Grégoire V, le martyr de l'indépendance hellénique, qui fut étranglé par ordre du Sultan (1821).

Quant à l'Église orthodoxe de Chypre, son autonomie proclamée par le IIIe Concile œcuménique, s'est maintenue, à travers tant de

révolutions, jusqu'à ce jour, sous la domination anglaise. L'Église de Géorgie, dont le peuple a héroïquement résisté à toutes les tentatives de conquête des musulmans, a deux archevêques soumis à l'autorité du métropolitain de Tiflis.

L'auteur consacre un paragraphe intéressant aux monastères orthodoxes. Chose étrange, les Turcs ont respecté leurs privilèges, par exemple, le droit d'ériger la croix au sommet des coupoles de leurs églises et de sonner les cloches. Les moines grecs ont rendu de grands services à la littérature et à l'histoire par leurs bibliothèques, leurs ateliers pour la copie des manuscrits, la reliure et la peinture iconographique. Le type le plus curieux est celui des vingt monastères du mont Athos, qui forment comme une confédération ayant une assemblée quinquennale de leurs représentants. M. K. attribue le déclin des monastères à la diminution du prestige de la vie ascétique, à la confiscation des biens des couvents en plusieurs pays et au progrès de la civilisation.

L'auteur consacre le chapitre III de la 1re partie à l'étude des rapports de l'Église orthodoxe avec les protestants. Des négociations pour le rapprochement eurent lieu vers 1574-1575, entre Jérémie II et les professeurs de Tubingen et au XVIIe siècle entre Cyrille Lukar et l'archevêque de Cantorbéry. Elles échouèrent à cause des divergences dogmatiques, et liturgiques et ne réussirent qu'à rendre l'infortuné Lukar suspect d'hérésie calviniste auprès de ses coreligionnaires. Au XIXe siècle, la guerre de l'indépendance hellénique attira l'attention des protestants anglais et américains sur la Grèce et les provinces d'Asie habités par les Grecs ou les Syriens. La fondation de la Société biblique de Corfou (1818) marqua le point de départ d'une œuvre de réveil religieux par la Bible et par les écoles. Les Révérends Hill et Gilford se distinguèrent par leur zèle désintéressé; d'autres missionnaires par malheur, voulurent en profiter pour faire œuvre de prosélytisme et, dès qu'on s'en aperçut, les sympathies des Grecs se changèrent en méfiance et hostilité contre le protestantisme.

La première traduction de la Bible en grec moderne (sans les Apocryphes) a donné lieu à une vive controverse, et dès lors les versions des Saintes Écritures, faites par des étrangers, provoquèrent des manifestations hostiles. Au contraire, les démarches faites par la *Société anglo-continentale* (1862) et par les conférences de Bonn entre vieux catholiques et anglicans, ont contribué à un rapprochement entre les protestants et les orthodoxes, parce qu'elles n'avaient aucune arrière-pensée de propagande.

C'est pour les mêmes motifs, que toutes les tentatives faites par les papes, et secondées des Jésuites, pour la réunion des églises orientales avec Rome ont échoué. Tous les efforts du « *Collegium græcum* » et du *Collège de la propagande* à Rome, n'ont réussi qu'à soumettre à la suprématie du pape quelques milliers d'Uniates en Bulgarie, en Transylvanie et en Pologne; mais cela n'a fait qu'envenimer les haines entre les deux confessions.

II

La constitution du royaume de Grèce (1832) a amené la formation d'une Église hellénique autocéphale, à laquelle sont rattachées celles des îles Ioniennes, d'Artas et de Thessalie; elles sont gouvernées par un synode central. Là, comme en Macédoine et en Syrie, les orthodoxes ont à se défendre contre l'envahissement du prosélytisme latin, qui s'exerce au moyen des écoles italiennes, des Jésuites, et même, dit on, des sœurs de charité. L'archevêque latin et le grand séminaire latin d'Athènes en sont le foyer le plus actif. Du côté protestant, les orthodoxes grecs se méfient également des écoles américaines et des versions du N. T. faites à l'instigation de la Société biblique de Londres. On se souvient des troubles sanglants auxquels donna lieu à Athènes la version en grec moderne du N. T. (1901).

III

La troisième partie renferme l'historique de l'Église orthodoxe de Russie, sur laquelle l'auteur, ignorant sans doute la langue russe, n'a consulté que des sources de seconde main. Il aurait dû au moins profiter du troisième volume de l'*Empire des Tsars* par M. Anatole Leroy-Beaulieu, qui traite du mouvement religieux. M. Kyriakos montre comment l'Église pravo-slave, après s'être affranchie de la suprématie du patriarche de Constantinople, est tombée dans la dépendance du tsar, représenté par son procureur au Saint-Synode. Pierre le Grand, en voulant réformer la liturgie et corriger le texte des Livres Saints, provoqua le schisme des *Starovieri* (Vieux croyants) qui dure encore. Il s'efforça de mettre un frein à l'accroissement du monachisme; malgré les lois édictées par lui, il y a encore aujourd'hui plus de 20.000 moines en Russie. C'est, il est vrai, la partie la plus instruite et la plus vivante du clergé russe. On regrette que l'auteur n'ait rien dit de leurs travaux missionnaires et de leurs écrits historiques. Il mentionne les cinquante séminaires pour l'éducation des prêtres, et les quatre Académies ou Facultés de théologie, mais sans in-

diquer les noms de leurs plus éminents professeurs et le titre de leurs œuvres principales; il se borne à donner le titre des Revues publiées par ces académies.

L'auteur donne des informations intéressantes sur la littérature théologique en Grèce et en Russie, et montre quelle influence féconde la science allemande a exercée sur elles. Il signale comme ayant été les plus éminents théologiens, Teoklitos, Pharmakidis et Iconomos en Grèce, et en Russie Prokopovitch, Platon, les deux Philarète et l'officier Kyreef, mais il passe sous silence feu Wladimir Solovief, l'éminent penseur religieux, et Goloubinsky, le plus savant historien de l'Église russe, qui vit encore.

IV

L'ouvrage se termine par de courtes notices sur les schismatiques : Nestoriens, Chrétiens de Chaldée, Arméniens, Jacobites de Syrie et Mésopotamie, Coptes et Abyssins. La meilleure est celle qui traite des Arméniens, pour lesquels l'auteur témoigne une profonde sympathie. Il reconnaît que les divergences qui les séparent des orthodoxes sont devenues insignifiantes et ne les considère pas comme des hérétiques.

En somme, le livre de M. Diomède Kyriakos est un instrument précieux pour la solution des difficultés ethniques et religieuses, qui compliquent la Question d'Orient. Il manque d'impartialité à l'égard de l'Église catholique romaine et des missionnaires anglo-saxons, et ne cache pas ses préférences pour le protestantisme allemand. Il faut savoir gré à M. Erwin Rausch de l'avoir, par une bonne traduction, rendu plus accessible aux lecteurs occidentaux. Ce succès devrait l'encourager à traduire le reste de l'ouvrage.

G. Bonet-Maury.

Henry Bargy. — **La religion dans la société aux États-Unis.** — Paris, Armand Colin, 1902, xx-299 p., in-18°. Prix : 3 fr. 50.

Le livre de M. Bargy, s'il n'est pas d'une lecture absolument facile, est de ceux qu'aucun lecteur sérieux ne regrettera jamais d'avoir parcouru avec une attention soutenue, et quoi qu'il puisse penser en définitive des conclusions de l'auteur, toujours est-il qu'il l'aura fait penser. Seulement pour ne pas risquer d'être injuste à l'égard du livre que nous

annonçons ici, n'oublions pas, en le lisant, que ce n'est point un chapitre d'*histoire ecclésiastique*, ni même *religieuse*, mais une *étude de sociologie* qu'il a voulu nous donner. S'il fallait se placer au point de vue de l'historien pour le juger, trop de choses y manqueraient : les indications précises sur les origines et les groupements des Églises d'Amérique, les menus détails de leur existence, les notices biographiques indispensables sur leurs personnalités les plus marquantes, les faits et détails chronologiques, les statistiques exactes sur le nombre de leurs fidèles, le récit des luttes et des rivalités entre les communions diverses, etc.[1].

Mais ce n'est évidemment pas cela que M. Bargy a voulu nous raconter et ce n'est pas cela qui l'intéresse. L'auteur a choisi dans le passé comme dans le présent des États-Unis d'Amérique, une certaine série de données et de faits qui aboutissent à établir une *thèse générale* sur l'influence réciproque du sol américain et de ses habitants, à travers les siècles, dans le domaine des notions théologiques et des émotions religieuses. Cette thèse, c'est que *toutes* les Églises de l'Amérique du Nord, protestantes, catholiques, juives, voire même les groupes de libres-penseurs, ont une physionomie commune, éminemment *nationale*; qu'elles sont plus voisines d'esprit et d'allures entre elles que chacune d'entre elles avec son Église-mère d'Europe[2]; qu'il y a donc, dès aujourd'hui, et qu'il y aura de plus en plus une *religion américaine*, essentiellement *sociale*, essentiellement *positive* ou plutôt *positiviste*[3]. Grâce à la loi de l'évolution religieuse[4], qui ne change pas les dogmes, qui ne brise pas les sectes, mais en oblitère peu à peu le souvenir, en tournant les esprits

1) Ainsi il serait impossible à quelqu'un, qui ne le saurait déjà, de se faire à la lecture de M. B. une idée nette et claire de ce que *fut* et de ce qu'*est* une communauté religieuse aux États-Unis, comment elle recrute ses pasteurs et ses membres, etc.

2) C'est ainsi que — d'après M. B. — un catholique américain ressemble plus à un protestant américain qu'à un catholique allemand ou français; un presbytérien de Boston plus à un catholique-romain de New-York qu'à un presbytérien d'Écosse ou à un réformé suisse; un israélite américain plus à un baptiste ou un catholique de son pays qu'à un juif de Berlin ou de Varsovie, etc.

3) Le mot *positif* est mal choisi puisque dans le jargon théologique protestant des pays de langue française, il est fréquemment employé comme synonyme d'*orthodoxe*, en opposition aux *négateurs* libéraux.

4) M. B. tient à ce qu'on sache bien — il y revient souvent — qu'il ne s'agit pas du tout de l'esprit de *variation*, spécifique au protestantisme, et nullement progressif.

vers l'avenir, et qui « se fait sentir dans l'Église catholique, aux États-Unis autant que dans les Églises juives, protestantes, indépendantes », il se prépare au delà de l'Atlantique « une religion de l'humanité où viendront se confondre toutes les religions existantes ».

C'est là l'idée mère que M. Bargy a essayé de démontrer et de développer dans les sept livres de son volume, en suivant le développement religieux et moral des États-Unis depuis les origines de la colonisation puritaine du XVII[e] siècle jusqu'à nos jours. Il croit pouvoir démontrer qu'il y eut, dès les premiers jours, dans ce qu'il appelle le *christianisme colonial*, une base civique, un instinct de solidarité sociale qui prédomine sur tout le reste; que ce christianisme « ne fut à aucun degré théologique »; que la profession de foi des premiers colons « n'imposait pas de dogmes et que leur notion du surnaturel se réduisait à peu de chose ». S'il ne peut nier entièrement qu'il y ait eu, là-bas aussi, de véritables persécutions d'Églises à Églises et d'Églises à individus, il voudrait du moins nous faire admettre que ces persécutions « furent toujours des mesures d'ordre politique ». Si cela ne nous menait trop loin, je crois bien qu'en scrutant les annales ecclésiastiques de la Nouvelle-Angleterre et d'autres colonies au XVII[e] et au XVIII[e] siècle — (et même au XIX[e]) — on y pourrait relever une série de mesures fort peu en harmonie avec les assertions de l'auteur, et si les colons des districts septentrionaux n'ont pas formulé plus fréquemment leurs croyances dogmatiques, ce n'est pas « qu'ils n'en eurent pas » comme le croit M. B. (p. 34) mais vraisemblablement parce qu'ils ne songeaient pas même qu'on ne pût pas en avoir[1]. D'ailleurs l'intolérance est toujours l'intolérance, et qu'elle soit religieuse ou politique, c'est le même principe, quand même les persécuteurs agissent « par zèle conservateur plus que par zèle orthodoxe ».

Assurément le dogmatisme et surtout la doctrine de la prédestination calviniste, d'un Hooker, d'un Shepard, d'un Edwards, s'atténuent peu à peu pour disparaître presque entièrement au XIX[e] siècle, quand l'unitarisme grandit, que par la grande voix de Channing, par les *Essais* d'Emerson il pénètre dans les masses et commence à agir puissamment

1) « Nous ne nous séparons des Églises d'Outremer (à confession de foi stricte) qu'en matière de constitution ecclésiastique », disait le Synode de 1648; l'Acte d'adoption de 1729 proclame la confession de foi de Westminster; le Synode de Philadelphie exclut les méthodistes en 1741, etc. — Il faut observer à cette occasion que l'auteur est bien parcimonieux pour ses renvois aux sources; assurément il a consciencieusement étudié son sujet, mais presque partout « l'appareil critique » fait défaut.

dans la république américaine. Puis ce sont les premiers essais du *christianisme social*, qui s'essaie à la réalisation de la vie commune dans le phalanstère idéal de Brook-Farm, et cette tendance nouvelle, devenant de plus en plus puissante et générale, dans une société quasi nouvelle, fait surgir dans toutes les dénominations ecclésiastiques ce qu'on appelle, avec plus ou moins de raison, l'*américanisme religieux*, c'est-à-dire des tendances humanitaires et socialistes, destinées à transformer l'humanité misérable et souffrante, sur cette terre même, au lieu de travailler, comme autrefois, à la conversion individuelle du pécheur, en vue du paradis. C'est à ce mouvement d'une intensité si féconde, et qu'on ne peut suivre qu'avec une admiration profonde pour ses initiateurs, que M. Bargy consacre la majeure partie de son volume. Il nous en retrace le tableau avec une sympathie visible, soit qu'il parle de l'une ou de l'autre des communautés religieuses qui rivalisent d'efforts sur ce vaste terrain de l'activité philanthropique et sociale. On lira avec un intérêt tout particulier les deux chapitres consacrés au *catholicisme sociologique* et au *catholicisme anglo-saxon*, dans lesquels il nous décrit les principes et l'activité des deux convertis, le Dr Brownson et le P. Hecker, cet ex-garçon boulanger, à la physionomie si vivante et si profondément originale, qui s'engagea dans les ordres, « poussé par le sens de la solidarité humaine » et dans la conviction naïve, que sous l'autorité tutélaire de l'Église, « l'âme peut marcher, courir ou voler à son choix, en toute sécurité et parfaite liberté, dans les voies de la sainteté » (p. 172). Les créateurs de ce *catholicisme national* (deux mots qui hurlent de se voir accouplés!) ont dû éprouver d'ailleurs plus d'un mécompte sur le degré de liberté qu'on veut bien leur accorder à Rome et je doute fort qu'on permette aux éminents prélats et aux docteurs qui le représentent, de « professer l'oubli du dogme au profit de la morale »; M. B. s'imagine-t-il vraiment l'archevêque de Saint-Paul renonçant jamais à un seul des dogmes de l'Église, même au plus récent?

Si l'auteur se trompe çà et là, en parlant de l'Église catholique[1], il n'est pas toujours mieux renseigné sur les Églises protestantes ou du moins il se donne le tort de le paraître en négligeant nombre de faits et de personnages qui devaient nécessairement figurer dans son livre, du

1) Je citerai seulement l'affirmation qu'elle « est la seule dans le monde à proclamer l'égalité des races » (p. 183), alors que les nègres du Maryland sont aussi bien exclus des églises catholiques que des temples anglicans, ou cette affirmation stupéfiante que Rome laisse le champ plus libre à la critique biblique que les Églises protestantes (p. 276).

moment qu'il prétendait traiter à fond son sujet. On dirait vraiment que, dirigeant ses déductions vers un but déterminé d'avance, il a simplement éliminé tout ce qui ne rentrait pas dans le cadre de ses théories favorites[1]. Il est vrai que s'il avait dû parler de Théodore Parker, par exemple — dont le nom même n'est prononcé nulle part — ou de Henry Ward Beecher, il lui aurait été bien difficile de faire entrer ces deux illustres représentants de tendances divergentes au sein du protestantisme, mais également et profondément chrétiens, dans les cadres de cette Église américaine qui n'est plus, selon lui, qu'une « évolution vers l'Université populaire, une Église au service de l'intelligence humaine mais non plus l'homme au service de Dieu », et dont « le but est le progrès dans les arts et les sciences de la terre ». Il est si convaincu de cette évolution radicale qu'il assure que les *Sociétés de culture morale*, associations fort respectables et certainement utiles d'ailleurs, fondées par le Dr Félix Adler, fils d'un rabbin juif, sont « le terme de l'évolution du christianisme américain. »

Même dans cette question spécialement étudiée de l'*influence sociale* de la religion sur le peuple américain, l'on est étonné de voir que l'auteur s'en tient presque partout aux généralités anonymes, sans s'arrêter à nous nommer tout au moins les chefs les plus connus du mouvement *social*, à l'heure actuelle. Ses lecteurs n'apprendront à connaître ni Charles Sheldon de Topeka (Kansas) et ses fameux romans-sermons, pas même *In his steps*, traduit dans toutes les langues d'Europe, ni le Dr Georges Herron, l'auteur de *Christian State* et de *Christian Society*, ni le Dr Charles Parkhurst, l'éloquent prédicateur de Madison Square, à New-York, l'adversaire outrancier des corrupteurs politiques de Tammany-Hall. En étudiant ces grands hommes de bien et leur travail immense et fructueux, il est bien difficile de nier qu'ils aient une *foi religieuse spécifique*, et il nous semble bizarre et faux de résumer leur activité en disant que « *le culte de l'humanité* s'installe en Amérique.

1) Ainsi, puisque nous parlions tout à l'heure des nègres, on sera fort étonné de ne pas rencontrer un mot sur les millions de chrétiens noirs ou mulâtres, leur influence sur la mentalité religieuse des États-Unis, leurs nombreuses Églises baptistes et autres, leurs revivals, etc. — L'auteur ne connaît pas, semblerait-il, beaucoup mieux le protestantisme d'Europe, puisqu'on le voit accentuer l'absence des dogmes, l'élimination de la métaphysique religieuse, comme chose spécifiquement *nationale*, *américaine*, alors que les mêmes et identiques tendances se sont manifestées avec un semblable éclat dans les milieux du protestantisme libéral en France et en Allemagne, en Suisse comme aux Pays-Bas.

sans déplacer le culte de Dieu, ...à peu près, comme il y a seize siècles, les images chrétiennes se sont superposées insensiblement aux idoles païennes des autels rustiques ». Je trouve plus équitable et plus exact d'y voir l'efflorescence tardive, mais puissante, du vrai christianisme libéral, émancipé du joug des orthodoxies de tout genre qui le tiennent en laisse, le contrecarrent et l'aigrissent dans notre vieille Europe.

Je ne formule d'ailleurs toutes ces observations critiques qu'avec une certaine réserve et cela pour une raison fort simple; n'ayant jamais traversé l'Atlantique, je ne connais la société et les Églises d'Amérique que par les livres et les journaux religieux et quelques Américains avec lesquels le hasard m'a mis en contact. Je ne songe donc pas à m'inscrire en faux contre les observations personnelles, sans doute autrement approfondies de l'auteur; je les tiens pour exactes mais peut-être trop systématisées, et surtout je m'imagine qu'elles n'embrassent pas l'horizon religieux des États-Unis tout entier. Dans les articles, bourrés de chiffres que publiait récemment M. Albert Schinz dans la *Revue chrétienne*[1], j'ai rencontré, sous la plume d'un auteur évidemment orthodoxe, des regrets et des doléances qui confirment, dans une notable mesure, les appréciations de M. Bargy. « Si l'on continue, dit M. Schinz, à marcher au nom du principe : Le christianisme est une vie et non une doctrine, le seul résultat possible serait la disparition graduelle de tout élément religieux dans les paroisses[2]. » Il y a donc accord sur certains faits, mais ces faits — qu'on les signale avec satisfaction ou non sans tristesse — ne me semblent en définitive se rapporter qu'à un seul coin du vaste tableau de la vie religieuse aux États-Unis. En dehors de ces Églises latitudinaires et pour ainsi dire *laïques*, il s'y trouve nombre de sectes fort strictes et des Églises nombreuses fort confessionnelles, comme par exemple, les Églises allemandes de la Confession d'Augsburg. Et surtout rien ne nous garantit que ce qui est l'esprit d'aujourd'hui restera l'esprit de demain. Le voyageur que je citais tantôt, loin d'y voir une évolution définitive, déclare qu'il « est impossible que les fidèles d'Amérique ne réintroduisent pas avec un protestantisme doctrinaire la raison d'être de la piété qu'ils semblent avoir perdue... Les conceptions actuellement prédominantes de la religion ne sont que passagères... un système de théologie reprendra le dessus sur le simple système de morale

1) L'église actuelle aux États-Unis d'Amérique, *Revue chrétienne*, septembre-novembre 1901.

2) *Op. cit.*, p. 367.

défiguré par quelques excroissances métaphysiques qui règne à l'heure qu'il est. »

Il est impossible, à distance, de trancher ces questions si délicates, de jauger la vitalité de doctrines contradictoires, d'affirmer d'avance quelles seront les tendances générales qui triompheront demain et si leur triomphe est assuré pour l'avenir. En tout état de cause, il nous semble prématuré pour la science sociologique, comme pour la science religieuse, et dangereux pour leur réputation même, de prononcer des jugements aussi catégoriques, de poser des conclusions aussi formelles que le fait notre auteur, avec la hardiesse sereine que les théoriciens ont manifestée de tout temps[1]. Mais nous ne lui en sommes pas moins reconnaissants d'avoir tenté cette synthèse, fruit raisonné d'une étude consciencieuse de la société d'outre-mer, et de ces courants intenses d'une vie supérieure à la vie purement matérielle qui l'agitent, la travaillent et la font agir. Cela repose des métaphysiques et du dogmatisme du vieux monde, qui s'agite, lui aussi, se dispute et s'entredéchire, mais sans arriver encore à l action féconde que nous admirons chez le peuple américain.

Rod. Reuss.

1) Nous avons relevé à la lecture, quelques fautes d'impression : p. 18, lire *1630* au lieu de *1830*. — P. 44, lire *ménager* pour *ménage*. — P. 250, lire *1869* pour *1669*. — P. 262, lire *livres* pour *ivres*. — P. 180 et 271, l'auteur a deux fois reproduit la citation de la *Christian Union*.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Alfred Bertholet. — **Die Gefilde der Seligen**. — Tubingue et Leipzig, Mohr; 1903, 33 p.

Très souvent, dans les croyances populaires, le pays des morts est séparé de celui des vivants par un fleuve ou un lac, soit qu'on y arrive dans une barque ou sur un pont. M. Bertholet rattache ce fait à deux ordres de préoccupations : 1° La tribu ou le peuple se rappelle avoir rencontré, pendant ses migrations, des eaux difficiles à traverser. Les morts retournent au pays d'origine; c'est la nostalgie du home qui s'exprime ainsi ; 2° On se préoccupe de couper aux morts dangereux le retour parmi les vivants.

Quelquefois le pays des morts est complètement entouré d'eau, comme les îles des bienheureux chez les Grecs, mentionnées pour la première fois dans Hésiode, apparentées aux Champs Élysées de l'*Odyssée*, et empruntées peut-être aux Babyloniens par l'intermédiaire des Phéniciens. D'abord ces lieux lointains et bienheureux sont peuplés par les favoris des dieux, qui ont pu échapper à la mort ; ensuite tous les hommes pieux y arrivent après la mort.

Les anciens croyaient fermement à l'existence géographique des îles des bienheureux. Encore aujourd'hui M. Hommel, l'orientaliste bien connu de Munich, cherche à établir la situation de ces îles mystérieuses (*Die Insel der Seligen in Mythus und Sage der Vorzeit*, Munich, 1901). Il y en a bien d'autres.

La vie dans le lointain pays des bienheureux est en contraste avec la misérable existence des âmes dans le séjour souterrain des morts. Cette idée d'une véritable vie après la mort, non seulement d'une survivance peu digne d'être appelée vie, cette idée de bonheur éternel après la mort, ou bien sans mourir, d'où vient-elle? M. Bertholet fait une large part aux rêves, aux apparitions dans les rêves. La conception plus élevée de la divinité et les exigences de la justice y ont collaboré. Il faut se rappeler surtout que la religion a toujours connu des « initiés », créateurs de nouveaux symboles, éducateurs des masses de simples croyants.

Voilà le principal contenu de cette conférence, qui témoigne de vastes lectures et de goût littéraire. M. Bertholet a pris, comme point de départ, le tableau bien connu de son immortel compatriote Arnold Böcklin, « l'Ile des morts ».

Nathan Söderblom.

H. Oldenberg. — **La Religion du Véda**, traduit de l'allemand par *Victor Henry*, avec préface du traducteur. — Paris, Alcan, 1903. 1 vol. gr. in-8° de la « Bibliothèque de philosophie contemporaine » ; xxv et 520 p. avec index. Prix : 10 fr.

M. Victor Henry a rendu un service signalé à ceux de nos compatriotes qui ne savent pas l'allemand ou qui ne sont pas assez familiarisés avec cette langue pour lire aisément un gros volume sur un sujet peu accessible aux non-initiés, en traduisant l'ouvrage classique de M. Oldenberg sur la Religion du Véda. Comme il l'observe lui-même dans la Préface qu'il a mise en tête de sa traduction, la connaissance du Véda est la condition indispensable pour l'intelligence des origines du Bouddhisme. L'histoire religieuse de l'Inde présente une continuité exceptionnelle, par le fait qu'elle s'est déroulée en une lente évolution interne, sans être affectée par l'introduction violente d'éléments étrangers qui en aient modifié le cours régulier, comme cela s'est produit pour la plupart des autres grandes histoires religieuses dont les phases successives nous sont connues. C'est même là ce qui en fait le principal intérêt pour l'historien des religions, que cette évolution autonome soit considérée comme avantageuse ou défavorable à la fécondité religieuse de la race. En religion comme dans les autres domaines de la vie humaine il semble que les croisements soient favorables au progrès.

Les trois volumes de la *Religion Védique* de Bergaigne constituent un ouvrage magistral qui a renouvelé la critique historique du Véda. Mais il faut bien reconnaître qu'ils ne se prêtent guère à l'instruction du lecteur qui n'est pas sanscritiste et védisant. L'ouvrage de M. Oldenberg a le grand avantage d'être accessible à tout homme instruit et quand des spécialistes d'une compétence universellement reconnue, comme M. Victor Henry, nous affirment que les ménagements pour le lecteur n'altèrent pas la solidité de l'information et la valeur scientifique du récit, nous devons nous féliciter, nous qui ne sommes pas des védisants, d'être mis à même de comprendre la pensée religieuse de l'Inde dans des livres comme ceux que M. Foucher[1] et M. Henry ont traduits en français et que M. Alcan a admis dans sa « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». Peut-être, cependant, eût-il été bon de rappeler que, sous une forme sommaire, nous avons en français, dans *Les Religions de l'Inde* de M. Barth un remarquable résumé du sujet. La seconde édition, considérablement augmentée, en est depuis longtemps annoncée et attendue avec impatience.

M. Victor Henry, dans sa Préface et dans plusieurs notes, rappelle que M. Oldenberg fait à l'interprétation ethnographique plus de concessions qu'il n'est disposé à en consentir. Je ne pense pas que ce soit uniquement « cour-

1) Oldenberg, *Le Bouddha*, 2e éd.

toisie scientifique » de la part du professeur de Kiel. Le traducteur s'en console en observant qu'après tout « l'impression qui se dégage de la lecture du livre de M. Oldenberg, c'est que la religion védique est naturaliste, essentiellement et presque exclusivement naturaliste » (p. xviii). Il n'est pas probable que les partisans raisonnables de la méthode ethnographique y contredisent. Nous ne possédons pas de témoignages des formes primitives de la religion des Aryas de l'Inde. Les parties même les plus anciennes du Véda ne nous sont parvenues que dans des rédactions qui correspondent à une époque de civilisation relative, où les particularités caractéristiques de l'état sauvage ne sont plus que des survivances. L'interprétation philologique, sous son apparente rigueur, n'est le plus souvent qu'une hypothèse comme l'interprétation ethnographique. Il faut décider dans chaque cas particulier laquelle mérite la préférence et surtout ne pas prétendre appliquer une seule et même explication aux cas infiniment variés qui se présentent.

M. Victor Henry est bien près de partager cette opinion. « La vérité, dit-il, n'est pas si simple : ni l'un ni l'autre système ne saurait la contenir » (p. xvi et xvii). A lire sa Préface il m'a paru qu'il était devenu moins intransigeant à l'égard de ceux qui prétendent rattacher les rites, les institutions, les croyances ou les mythes à l'état de civilisation auquel ils correspondent. Est-ce une fausse impression ? Ne faut-il voir là qu'un effet de cette « courtoisie scientifique » à laquelle il reproche à M. Oldenberg d'avoir trop sacrifié ? Je suis enclin à penser que c'est plutôt parce que les deux méthodes lui paraissent conciliables (p. xvii).

Il est inutile d'ajouter, quand le traducteur est M. Victor Henry, que la traduction est excellente, c'est-à-dire à la fois fidèle et en bon français.

Jean Réville.

Paul Fiebig. — **Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung.** — Tübingen, Mohr, 1901 ; 1 vol. in-8 de vii et 127 p. ; prix : 3 m.

M. P. Fiebig, licencié en théologie, a repris à nouveaux frais l'étude de l'expression évangélique : « le fils de l'homme. » Après Dalman (*Worte Jesu*, 1, 1898) et Wellhausen (*Skizzen*, VI, 1899), après Lietzmann (*Der Menschensohn*, 1896), il a soumis à une enquête minutieuse les expressions araméennes qui ont été l'original des termes grecs : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου et il en poursuit la détermination exacte à travers le targoum d'Onkelos, les targoums samaritains, les Talmuds et les Midraschim, la littérature syriaque, etc. Le résultat c'est que בר אנש(א), dès les temps anciens, signifie « l'homme » et non « l'enfant de l'homme », et s'emploie aussi pour désigner « un homme » ou même simplement « quelqu'un ».

Partant de ces conclusions acquises sur le terrain linguistique, l'auteur entreprend dans une seconde partie l'étude des passages du Nouveau Testament

qui se rapportent à la question. Il montre d'abord qu'il n'y a pas de raison de soupçonner les rédacteurs du texte grec d'avoir mal compris les termes araméens qu'ils traduisaient, mais que ceux-ci étaient dès le début susceptibles d'interprétations différentes. L'application de la dénomination *barnascha* par Jésus à lui-même est déterminée par le sens qui lui était attribué dans le livre de Daniel (VII, 13) : le Messie. Mais dans les évangiles elle n'est cependant pas identique à ce qu'elle est dans Daniel, en d'autres termes Jésus ne se borne pas à reproduire purement et simplement la notion exprimée dans l'Apocalypse danielique. Le IVe Esdras et le livre d'Hénoch sont invoqués par M. Fiebig pour établir que l'expression « l'homme » était employée pour désigner le Messie. Mais elle était susceptible aussi d'autres significations, comme l'auteur l'a prouvé plus haut. On s'explique ainsi que Jésus ait pu se qualifier de *barnascha*, sans se proclamer par cela même le Messie, et que les apôtres aient pu l'entendre s'appliquer à lui-même cette expression sans en conclure tout de suite que leur Maître était le Messie.

C'est ici l'idée caractéristique du travail de M. Fiebig. C'est en même temps son point faible. La difficulté ne peut être résolue, écrit-il p. 100, qu'en admettant « que toutes les fois où Jésus employait cette expression, il devait être possible de s'imaginer qu'on l'avait compris, alors même qu'on ne l'avait pas compris. » Ce serait même la principale raison pour laquelle Jésus aurait choisi cette qualification (cfr. p. 120). Elle lui permettait de préparer ses disciples à l'intelligence de la messianité réformée qu'il se sentait appelé à faire prévaloir.

Le livre de M. Fiebig présente de sérieuses qualités. Dans un sujet de nature très embrouillée, l'auteur a su rester parfaitement clair. Il dispose d'une érudition philologique très étendue. Il aborde une question délicate sans parti pris. Mais on regrette de ne pas retrouver au même degré, chez lui, les qualités du critique historique et du psychologue. Il semble, à le lire, que les évangiles soient une relation chronologique de la vie et de l'enseignement de Jésus, que les paroles et les événements se sont nécessairement succédé dans l'ordre où les évangiles les présentent, alors que la moindre étude critique de leur composition révèle des groupements artificiels de documents antérieurs, dans lesquels déjà la tradition orale primitive avait été consignée sans préoccupation d'un récit historique suivi. Comment est-il possible, dans de pareilles conditions, de prétendre reconstituer les phases de l'usage de l'expression *barnascha* par Jésus? Comment être aussi sûr des nuances qui distinguent l'intelligence des paroles de Jésus par ses disciples aux diverses périodes de son ministère, alors que nous ne connaissons la lettre de ses paroles qu'à travers des remaniements de traductions grecques d'une tradition araméenne, qui fut elle-même d'abord orale?

La solution de M. Fiebig ne paraît pas davantage acceptable au point de vue de la saine psychologie. Quelle que soit l'idée que l'on se fasse de Jésus, à quelque moment de son ministère que l'on place l'éclosion de sa vocation

messianique, on ne saurait admettre qu'il ait, pendant toute la première période de sa prédication, joué sur les mots, comme un habile diplomate, de manière à se faire reconnaître comme Messie par les uns, tout en se prévalant auprès des autres d'une interprétation différente de ses paroles. Jésus a pu recommander à ses disciples de ne pas divulguer sa messianité avant l'heure favorable, pour ne pas compromettre le succès de son œuvre; mais rien n'est plus contraire à sa nature que de dire à la fois blanc et noir, oui et non.

Le travail de M. Fiebig restera comme un précieux recueil de documents. Ce n'est pas lui qui nous apporte la solution du problème, peut-être insoluble, auquel il s'est attaqué.

Jean Réville.

Ad. Jacoby. — **Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht ueber die Taufe Jesu.** — Strasbourg, Trübner, 1902; 1 vol. in-8, de vi et 107 pages.

L'ouvrage de M. Jacoby renferme beaucoup d'observations intéressantes sur les représentions légendaires du baptême de Jésus et leur répercussion dans l'art chrétien. Mais il ne se prête guère à une analyse. L'auteur semble avoir eu conscience de ce qu'il y a d'inorganique dans son écrit : il y a mis un index, mais pas de table des matières. Ses 107 pages forment un seul bloc, sans divisions. Et cependant il y est parlé de beaucoup de choses différentes.

Il cherche d'abord à prouver l'existence, en Égypte, d'un écrit distinct de la *Didachè* et de la *Didaskalia* que nous possédons en syriaque, et qui aurait eu pour titre : *Didaskalikè* des apôtres. Divers passages de documents coptes lui servent à cet effet. Il en rapproche un fragment déjà connu depuis longtemps, publié par Cotelier dans les « Patrum apostolicorum opera », I, 197, sous le titre : Ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων περὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου, qui donne d'après le calendrier égyptien une bizarre chronologie de la naissance, du baptême et de la mort de Jésus (à rapprocher du fragment correspondant de la *Chronique Pascale*, éd. de Bonn, p. 420 et suiv. et d'autres textes signalés par M. Jacoby, p. 18 et 19). L'étude critique de ces textes et leur comparaison suggèrent à l'auteur de nombreuses remarques sur la genèse possible de cette détermination chronologique par année, par mois, par jour et par heure. Il lui paraît probable que le fragment publié par Cotelier doit provenir de la *Didaskalikè* égyptienne. Celle-ci, à son tour, impliquerait un évangile antérieur.

M. Jacoby ne se dissimule pas ce qu'il y a d'aventureux dans ses propositions. Il sait garder une sage réserve. Nous serions donc mal venu à lui reprocher de prétendre voir clair dans cette obscurité. Il se borne à plaider pour ses hypothèses. Par contre on lira avec intérêt les pages où il compare les développements légendaires du récit du baptême dans des textes d'origine égyptienne et syrienne, puis dans des relations de pèlerinages, cherche à en

découvrir les origines et en poursuit les illustrations dans l'ancienne iconographie chrétienne.

L'historien des religions pourra trouver ici des exemples intéressants de la manière dont des interprétations erronées de textes ou d'images, à l'origine sans aucun rapport avec le sujet de la légende, y provoquent des modifications, des altérations, des enrichissements, à tel point que le thème primitif disparaît presque sous les embellissements ultérieurs.

Dans un appendice M. Jacoby a très heureusement rapproché, des traditions étudiées par lui, la légende mandéenne du baptême de Mandâ d'Hajjê par Jean, publiée par W. Brandt, dans ses *Mandaische Schriften uebersetzt und erklärt* (p. 190).

Jean Réville.

O. von Gebhardt. — **Passio S. Theclae virginis. Die lateinischen Uebersetzungen der Acta Pauli et Theclae.** — Leipzig, Hinrichs, 1902; 1 vol. in-8, de cxviii et 188 p.; prix : 9 m. 50 (Texte und Untersuchungen, Neue Folge, vii, 2).

La Passion de sainte Thecla a été l'un des apocryphes les plus populaires dans la chrétienté d'autrefois. Elle faisait partie d'un recueil d'*Actes de Paul*, qui comprenait aussi la correspondance apocryphe de Paul et des Corinthiens, suivant la découverte faite par M. Carl Schmidt, en 1898, dans des papyrus achetés par la Bibliothèque de Heidelberg (voir « Neue Heidelberger Jahrbücher », t. VII). Mais elle a une histoire littéraire indépendante, parce qu'elle fut de bonne heure séparée du reste du recueil. Il en existe de nombreux manuscrits, soit du texte grec, soit de la traduction latine. L'étude des manuscrits grecs a été faite par M. Lipsius. Celle des manuscrits latins vient d'être faite par M. O. von Gebhardt d'une manière magistrale et qui pourrait servir de modèle à toute entreprise de ce genre.

M. von Gebhardt n'a pas réuni moins de 48 manuscrits. Il en a utilisé 27 pour la recension du texte, ce qui lui a permis de reconnaître cinq versions différentes, A, B, C, D, E. La première et la troisième sont complètes, la seconde à peu de choses près. De la quatrième il reste des fragments considérables, de la cinquième un seul. Il publie les trois premières intégralement en un tableau synoptique, soit sur une page la version A et au dessous les différentes formes du type B (Ba, Bb, Bc), sur la page qui fait face les quatre formes du type C à la suite les unes des autres. En note sont données les variantes des manuscrits de chaque espèce. Ce qui reste des versions D et E est publié à part. Ensuite viennent sept epitomae (d'après le c. Mellicensis, la Légende dorée, Vincent de Beauvais, d'après le type le plus répandu dans les Légendaires latins, d'après Adon, Petrus de Natalibus, enfin d'après un manuscrit autrichien). En appendice M. von Gebhardt a publié les Miracles de

sainte Thecla vierge d'après le ms. de Lambeth 94, le Panégyrique de Photius sur sainte Thecla et ce qui concerne la sainte dans le Synaxare copte. L'éditeur a écarté, de propos délibéré, les textes grecs et orientaux.

La version A se rapproche le plus du texte original que la comparaison des divers types de manuscrits grecs permet de reconstituer. Elle provient donc vraisemblablement d'une époque antérieure à la séparation des divers types grecs, mais elle est mal conservée et la traduction est souvent libre. La version *B* s'accorde avec le texte retrouvé sur papyrus, ce qui semble dénoter que le texte grec lui-même n'était déjà plus pur.

L'édition de M. von Gebhardt est le fruit d'un labeur persévérant de 25 années. Elle servira, non seulement à l'établissement du texte de ce roman si populaire jadis, mais aussi à la philologie latine. Son admirable disposition typographique la rend particulièrement propre à servir d'instrument dans les facultés pour initier les jeunes gens à la comparaison des manuscrits.

JEAN RÉVILLE.

AD. DEISSMANN. — **Ein Original-Dokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung.** — Tubingen et Leipzig, Mohr; 1902, in-8 de VII et 36 pages.

Si les commentaires de M. Deissmann sont fondés, le texte dont il s'occupe est, en effet, un document de grande valeur. Ce ne serait rien moins que le plus ancien original d'une lettre chrétienne. Il s'agit d'un texte inscrit sur un des papyrus retrouvés dans la Grande-Oasis libyenne, dite aujourd'hui l'Oasis d'El-Khargeh, et conservé au Musée Britannique. Il a été publié par MM. Grenfell et Hunt dans les *Greek Papyri*, Series II, où la lettre en question porte le n° 73 (p. 115 et suiv.). Ces papyrus proviennent d'une localité située au sud de l'Oasis, l'ancienne Kysis, actuellement Dûsch el-Kala. Une inscription grecque retrouvée en cet endroit rend l'identification certaine (*C. I. G.*, III, 4948). Ils doivent avoir fait partie des archives locales de la corporation des pompes funèbres (les νεκροτάφοι, en Égypte, ne sont pas, au sens strict, de simples fossoyeurs, puisqu'ils s'occupaient de toutes les opérations matérielles de l'embaumement). Ceux d'entre eux qui sont datés s'échelonnent de l'an 242 à l'an 307. Comme notre document date certainement d'une époque de persécution, on peut songer soit à celle de Decius, soit à celle de Valérien, soit à celle de Dioclétien. Les considérations paléographiques font pencher la balance vers cette dernière.

Le texte vaut d'être cité tel que le donne M. Deissmann : « Psenosiris presbytre [il y a en grec : « à Psenosiris presbytre », au datif] à Apollon presbytre, son bien aimé frère dans le Seigneur [déjà en abréviation !], salut ! Avant tout je te salue beaucoup ainsi que tous les frères en Dieu qui sont auprès de toi. Je veux te faire savoir, frère, que les nécrotaphes ont amené ici

à l'intérieur Politikè, qui est envoyée dans l'oasis par le gouvernement. Je l'ai aussitôt confiée à la garde des bons et fidèles parmi les nécrotaphes, jusqu'à ce que vienne son fils Nilus. Et quand il sera venu avec Dieu, il te rendra témoignage de ce qu'ils ont fait d'elle. Toi, d'autre part, fais-moi savoir ce que tu décideras là-bas, à moi qui le fais volontiers. Je souhaite que tu sois fort dans le Seigneur Dieu ». Au verso on lit l'adresse : « A Apollon presbytre de la part de Psenosiris presbytre dans le Seigneur ».

Le commentaire que M. Deissmann joint au texte est extrêmement intéressant à tous égards. Est-ce à dire qu'il ait résolu toutes les difficultés ? Une correction très heureuse et qui restitue à cette lettre son véritable caractère, c'est d'avoir reconnu que Politikè est un nom propre, le nom de la dame qui a été reléguée dans l'oasis par l'autorité romaine d'Égypte. Il y a dans le texte : οἱ νεκροτάφοι ἐνηνόχασιν ἐνθάδε εἰς τὸ ἔσω τὴν πολιτικὴν τὴν πεμφθεῖσαν εἰς Ὄασιν ὑπὸ τῆς ἡγεμονίας. Si πολιτική est un nom commun, il s'agirait d'une femme publique. On ne comprend plus dès lors pourquoi le presbytre Psenosiris s'intéresse si fort à une prostituée. Mais M. Deissmann a montré que Politikè figure fréquemment comme nom propre dans les inscriptions. Dès lors toute la situation s'éclaire. Politikè a été conduite par les agents jusqu'à l'oasis, probablement jusqu'à Kysis, ce qui permettrait de supposer qu'elle venait de Syène. De Kysis elle a fait route avec des nécrotaphes qui se rendaient à l'intérieur de l'oasis, jusqu'à ce qu'elle arrive auprès de Psenosiris, qui la confie à la garde de nécrotaphes chrétiens, en attendant l'arrivée de Nilus.

Il est un point qui m'inspire des doutes. La lettre, sans doute, est envoyée par Psenosiris à Apollon, comme l'indique l'adresse. Mais la suscription porte : « à Psenosiris, prêtre ; à Apollon, prêtre ». Il me semble que M. Deissmann change bien facilement ce datif de Psenosiris en nominatif. Il y voit une simple distraction (p. 11). En vérité, elle serait un peu forte ! Ne faudrait-il pas supposer que la lettre était adressée à Psenosiris et à Apollon, c'est-à-dire qu'elle avait été remise par un chrétien à Politikè pour lui servir de passeport, d'abord auprès de Psenosiris, ensuite auprès d'Apollon. Le premier, après en avoir pris connaissance, la transmet au second. L'exode de Politikè se serait alors opéré en sens contraire de celui que suppose M. Deismann et l'on s'expliquerait mieux que Nilus, en arrivant auprès d'Apollon, puisse lui donner des renseignements sur le sort de sa mère bannie, puisqu'il l'aurait au préalable rejointe auprès de Psenosiris.

Il est intéressant de constater que la lettre est rédigée de telle façon que, tout en ne laissant aucun doute sur la qualité de chrétienne de Politikè, elle ne renferme cependant pas un mot qui puisse être compromettant à une époque de persécution.

La publication de M. Deissmann doit être lue par tous ceux qui s'occupent de l'ancienne histoire chrétienne. Je voudrais même profiter de cette occasion pour attirer l'attention de nos lecteurs français sur l'utilité qu'il y aurait pour

28

nous à nous occuper davantage des travaux qui se publient en Allemagne et en Angleterre sur les textes que les trouvailles de papyrus égyptiens ont révélés en ces dernières années. On y trouve un grand nombre de détails sur les *realia* de la chrétienté antique.

Jean Réville.

Lucien Dubois. — **Bayle et la tolérance**. — Paris, Chevalier-Marescq, 1902 ; 1 vol. in-8 de III et 154 p.

M. Lucien Dubois, élève de la Faculté de théologie protestante de Paris et de l'École des Hautes Études, débute dans la carrière avec cette thèse, qui fait honneur à la fois à la largeur d'esprit de son auteur et au libéralisme de la Faculté qui l'a accueillie. Elle est dédiée à M. Fr. Picavet, directeur adjoint à l'École des Hautes Études. On a déjà tant écrit sur Bayle qu'il est difficile de dire beaucoup de choses nouvelles sur son compte. M. Dubois n'a pas la prétention de révéler un Bayle inconnu. Il a largement profité des travaux de Sayous, de Lenient, de Vinet et de Sainte-Beuve, des études de MM. Pillon et Faguet. Mais il en a profité avec un esprit judicieux, un sens historique clairvoyant et avec indépendance, c'est-à-dire en contrôlant constamment par l'étude personnelle de son auteur les jugements de ses devanciers.

Ce qui lui tient à cœur particulièrement, c'est de mettre en lumière comment Bayle fut amené, par les circonstances aussi bien que par les dispositions naturelles de son esprit, à devenir le vaillant défenseur de la tolérance en un siècle où rien n'était plus rare. A cet effet il consacre une cinquantaine de pages à la biographie de ce précurseur des encyclopédistes. L'histoire des démêlés de Bayle et de Jurieu est à cet égard des plus instructives. Dans une seconde partie il dégage les principaux arguments de Bayle en faveur de la tolérance, d'abord dans les *Pensées diverses sur la Comète*, dans la *Critique générale de l'histoire du Calvinisme*, puis dans le *Commentaire philosophique sur ces paroles de J.-C. : Contrains-les d'entrer* et dans le *Dictionnaire historique et critique*. En terminant l'auteur, après avoir montré comment à l'époque de Bayle il ne pouvait être question que de plaider la cause de la tolérance, réclame avec Rabaut Saint-Étienne la substitution de la liberté de conscience à la simple tolérance. Il y a là des pages généreuses qui ne sont certes pas inutiles aujourd'hui.

M. Dubois aurait pu pousser un peu plus loin la psychologie de son auteur. Bayle est avant tout un critique. En s'attachant exclusivement au défenseur de la tolérance, M. Dubois laisse chez son lecteur l'impression d'un tour systématique de la pensée de Bayle qui lui était, je crois, tout à fait étranger. Bayle voit toujours le pour et le contre de chaque chose, mais cela même n'est pas chez lui un principe raisonné. C'est un besoin, l'exercice naturel de ses facultés,

Cette disposition naturelle, jointe à une immense lecture, a fait de lui l'un des fondateurs de la critique historique et l'adversaire instinctif de tout dogmatisme.

JEAN RÉVILLE.

MOSES BUTTENWIESER. — **Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature**. — Cincinnati, 1901, in-8°, 45 p.

Cette esquisse était primitivement destinée à la *Jewish Encyclopedia*. Les remaniements qu'on fit subir à son article forcèrent l'auteur à le retirer et à le publier sous forme de brochure séparée.

M. B. essaye de traiter systématiquement la littérature apocalyptique néo-hébraïque; il prend soin de distinguer entre apocalypses et descriptions eschatologiques, montrant que jusqu'à présent une confusion regrettable a prédominé dans la conception qu'on se devait faire de cette branche de la littérature apocalyptique; par une analyse minutieuse, l'auteur établit une distinction aussi claire qu'il lui est possible entre l'apocalypse juive et l'apocalypse chrétienne; de plus il identifie certains écrits juifs et les range définitivement dans la catégorie des apocalypses.

Il semble qu'un certain arbitraire règne dans l'opuscule de M. B. et l'on ne saisit pas nettement le plan qu'il adopte, si toutefois il en adopte un. Après les ouvrages fondamentaux de Schürer, Smend, Bousset, de Faye, sur la matière, il était difficile de donner de l'inédit. L'auteur aurait dû se proposer de donner une bibliographie détaillée, sinon complète, tout en résumant les travaux de ses devanciers. Toutefois, telle qu'elle est, cette brochure rendra service aux personnes qui s'occupent de littérature apocalyptique et qui lui accordent l'importance à laquelle elle a droit.

F. MACLER.

P. E. LUCIUS. — **Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreich's**. — Tubingen et Leipzig, Mohr, 1903, 42 p. gr. in-8°. Prix : 1 fr. 15 (*Sammlung gemeinnützlicher Vortraege aus dem Gebiet der Religionsgeschichte*).

Publication posthume du regretté professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie protestante de Strasbourg, enlevé récemment dans toute la force de l'âge, cette conférence de M. Lucius méritait de voir le jour. Elle offrait à un public académique le premier fruit de travaux assidus, continués pendant de longues années, sur l'histoire interne et extérieure des Églises protestantes de France, durant la Révolution et le premier Empire. Il est douloureux de penser que malgré tant de matériaux accumulés par le labeur du modeste savant alsacien, elle subsistera peut-être comme l'unique témoignage de ses patientes recherches. Ce n'est qu'une esquisse sans doute, mais une esquisse

exacte, impartiale, solidement établie sur des documents en partie inédits, recueillis aux Archives du Directoire de l'Église de la Confession d'Augsbourg, à Strasbourg. Elle nous montre combien M. Lucius était qualifié pour traiter avec la compétence et la pondération de jugement nécessaires l'histoire des négociations si longues et si délicates entre le gouvernement consulaire et les Églises de la République. On regrettera seulement que les éditeurs, — se conformant probablement aux us et coutumes établis pour la série entière des *Vorträge* — aient écarté « le riche appareil critique » de l'auteur, dont ils parlent eux-mêmes, et qui aurait été le très bien venu, sinon pour le grand public, du moins pour les lecteurs professionnels des sphères érudites.

Rod. Reuss.

Eugène Béguin. — **Les Ma-Rotsé**. — Étude géographique et ethnographique du Haut-Zambèze. — Lausanne et Neuchâtel, In-16, 155 pp.

L'auteur vécut longtemps, comme missionnaire, sur le Haut-Zambèze et s'intéressa de près à la vie des habitants de la région, les Ba-rotse; aussi ce petit livre vient-il prendre une bonne place à côté des ouvrages de Livingstone, de Bertrand, de Gibbons et de Coillard sur ce groupe Bantou. L'auteur préfère la forme *ma-rotse*, comme employée par les Zambéziens, à celle de *barotse*, adoptée d'ordinaire. On trouvera des tabous pp. 46-47 et 124; des légendes pp. 54, 86-98; des survivances du matriarchat pp. 100-102; une description du cérémonial destiné à protéger la sainteté du roi et à se protéger contre elle, p. 103 (« les souverains... sont en quelque sorte des dieux aux yeux de leurs sujets... eux, et tout ce qui leur tient de près est sacré »); les règles de la dénomination de l'enfant, p. 110; les cérémonies de la naissance et de l'accouchement, p. 111; il n'y a pas de circoncision, mais seulement (pour les jeunes filles) des cérémonies de purification au moment de la puberté (pp. 112-113); pas de mariage, mais une sorte d'union libre (pp. 114); rites des funérailles (p. 115-6); le suicide est assez fréquent (p. 117). Le chapitre VI de la deuxième partie traite des idées religieuses et des superstitions. Le dieu suprême est *Niambe*; il réside dans le soleil; la lune est sa femme; de leur union sont nés le monde, les animaux et en dernier lieu l'homme; à chaque nouvelle lune on célèbre une fête publique; il y a séparation des sexes lors des danses sacrées. Les divinité inférieures sont les *ditino*, âmes divinisées des anciens rois du pays et résidant dans des tombeaux soigneusement entretenus par un prêtre spécial, le *ngomboti*, qui a seul le droit d'entrer dans l'enclos sacré. On distingue encore des puissances mobiles contre lesquelles on se défend par des amulettes et des conjurations. Les Ma-rotse distinguent soigneusement le *ngomboti*, véritable prêtre, du *molaodi*, devin, et du *moloi*, sorcier. Les devins se servent d'osselets [comme les Ba-Ronga]; les sorciers, très redoutés et haïs, opèrent de nuit; ils ont le don de métamorphose; ils agissent non seulement sur les vivants mais aussi sur les

morts et ont à leur service une armée de mauvais esprits, les *loumbo*. Enfin on trouvera pp. 143-144, dans le chapitre sur les Arts et Métiers et la Médecine, une description intéressante de la *Nalikouanda*, la grande barque sacrée du roi, et de la sortie cérémonielle des canots au temps de l'inondation. Je pense que cette sèche énumération suffira pour montrer que l'auteur a su en peu de pages grouper beaucoup de renseignements utiles; ils sont en général exposés d'une manière suffisamment impersonnelle.

A. van Gennep.

CHRONIQUE

FRANCE

Leçon d'ouverture de M. Maurice Vernes. — M. Maurice Vernes, directeur d'études à l'École des Hautes-Études, pour l'histoire des Religions d'Israël et des Sémites occidentaux, a fait cette année un cours libre sur l'Histoire comparée des Religions et de la philosophie à l'École d'Anthropologie. Il vient de publier sa leçon d'ouverture dans la livraison de mai de la *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris*, sous le titre : *L'Histoire des religions et l'anthropologie.* La place que M. Maurice Vernes occupe dans l'ordre d'études qui nous intéresse, assure à chacune de ses professions de foi scientifiques un légitime retentissement. Nous signalons donc tout particulièrement cette leçon d'ouverture à nos lecteurs, d'autant plus qu'elle doit être considérée comme le manifeste d'une nouvelle évolution dans la carrière scientifique de notre honorable confrère.

Cette fois il ne saurait subsister aucun doute sur la valeur que M. Vernes accorde aux phénomènes religieux dont il invite ses auditeurs à refaire l'histoire avec lui. La liberté religieuse — que par une détermination très caractéristique il assimile à « la liberté de s'abstenir de tout acte religieux » — et les progrès de l'instruction feront ressortir, d'après lui, que les assertions de tous les cultes reposent sur une interprétation inexacte de faits transformés par la crainte ou par le désir ; leurs jours sont comptés (p. 164, conclusion de la leçon).

Nous n'avons pas à discuter ici cette profession de M. Vernes. Mais il fallait la signaler, car il est clair que l'angle sous lequel on entreprend l'étude des faits de l'ordre religieux, détermine pour une large part la manière dont on les voit et les interprète. M. Vernes a trop longtemps jugé les phénomènes religieux au point de vue de philosophies religieuses différentes de celle qu'il proclame aujourd'hui, pour qu'il puisse contester aux autres le droit d'être d'accord avec le professeur de la veille plutôt qu'avec celui d'aujourd'hui et méconnaître les changements qui se sont opérés, sous l'empire de ses transformations psychologiques, dans ses jugements sur l'histoire religieuse.

Après avoir établi la légitimité de l'histoire comparée des religions dans une École d'anthropologie, puisque c'est aujourd'hui un chapitre de l'histoire naturelle du genre humain, le professeur s'est réclamé des habitudes de travail exact pratiquées dans la maison pour mettre en garde ses auditeurs contre les généralisations hâtives et les classements prématurés. Il faut condamner l'idée

d'une évolution logique de la religion partant du fétichisme (animisme ou naturisme) pour s'élever au polythéisme et ensuite au monothéisme. A ses yeux, en effet, l'histoire n'atteste pas que la religion soit susceptible de progrès : « entre le type de religion dit animiste ou fétichiste ou naturiste, le type dit polythéiste et le type monothéiste, nous ne saisissons pas de différence appréciable, par conséquent nous ne saurions signaler les marques d'une transformation féconde (p. 147) ». Le fétichiste ou le polythéiste est monothéiste au moment où il adresse une fervente prière à la « puissance » ou « à la vertu surnaturelle » dont il réclame l'intervention. Et l'histoire du catholicisme ou de l'islamisme contemporains, religions monothéistes, offre de nombreux exemples de polythéisme ou de fétichisme. La religion consiste partout dans l'hommage rendu aux vertus surnaturelles qui se sont fait reconnaître comme attachées à tel objet ou à telle personne. C'est un *polydémonisme localisé* (p. 149).

M. Vernes critique ensuite le classement des religions proposé par M. Tiele, la doctrine d'Auguste Comte d'après laquel chaque construction théologique ou ecclésiastique est en relation logique avec l'époque où elle triomphe, une vérité temporaire. A ses yeux, il n'y a qu'une religion, celle du surnaturel et du miracle; elle est vraie ou fausse, il n'y a pas de milieu (p. 156). Aussi le christianisme, après avoir bénéficié du monopole en qualité de seule religion vraie, ne saurait-il aujourd'hui revendiquer le droit commun à titre de philosophie religieuse, spiritualiste et humanitaire (p. 158). Et plus loin (p. 163) : « l'acte religieux proprement dit ne diffère pas d'une façon appréciable chez le chrétien contemporain de ce qu'il était chez notre ancêtre de l'époque quaternaire » (p. 163).

Vraiment, il nous paraît que M. Vernes procède ici d'une façon par trop simpliste. Si c'est là ce qu'il faut entendre par les habitudes de travail exact de l'École d'anthropologie, nous ne souhaitons nullement les voir s'acclimater dans l'*Histoire des religions*. Lorsqu'il s'agit de déterminer et d'apprécier des phénomènes de l'ordre moral et spirituel, nous demandons un peu plus de psychologie et d'esprit philosophique. Qu'il y ait une unité fondamentale dans l'activité religieuse de l'esprit humain, en sorte qu'entre l'acte religieux du fétichiste et celui du chrétien le plus spiritualiste il subsiste une parenté essentielle, nous en sommes aussi persuadé que M. Vernes, de même qu'entre l'acte intellectuel du sauvage additionnant deux fruits et deux fruits pour obtenir quatre fruits et les raisonnements mathématiques d'un Poincaré ou d'un Picard il y a une parenté essentielle. Les fonctions de l'esprit humain sont les mêmes en principe; elles diffèrent par leur développement et par la quantité d'expériences acquises sur lesquelles elles travaillent. Mais ce n'est pas une raison pour mettre toutes leurs manifestations sommairement dans le même sac.

Quand M. Vernes montre que l'échelle des religions établie par M. Tiele correspond plutôt à des degrés divers du développement religieux, chez l'homme individuel ou dans les diverses communautés religieuses, qu'à une succession

chronologique de religions qui se superposent les unes aux autres, il a parfaitement raison. Aucun évolutionniste ne contestera que les formes inférieures de la religion se maintiennent à côté ou au-dessous des formes supérieures qui s'en sont dégagées. Mais quand il prétend nous faire accepter comme une leçon de l'histoire que toutes ces formes sont en réalité de même valeur, il méconnaît l'enseignement le plus clair de cette même histoire, celui que lui-même admet (p. 153), savoir « que les religions diverses doivent être tenues pour être dans une relation naturelle avec l'état général de la civilisation et des mœurs ». Autant dire alors que la civilisation et les mœurs se valent à toutes les époques de l'histoire.

Il nous semble que les études d'histoire religieuse, bien loin d'autoriser ces exécutions sommaires de la religion sous l'influence des conflits passionnés que suscite constamment la lutte entre les formes religieuses traditionnelles et les progrès des connaissances scientifiques ou les changements des conditions économiques, nous montrent, au contraire, la fonction religieuse de la nature humaine s'adaptant chaque fois à la situation nouvelle créée par ces progrès ou ces besoins. Elles infligent un démenti, à la fois à ceux qui croient tout perdu parce que les croyances ou les pratiques traditionnelles s'en vont et à ceux qui s'imaginent que c'en est fait de la religion, parce que ses manifestations antérieures ont perdu leur prestige. Il en est, sous ce rapport, des religions comme des systèmes philosophiques ou des régimes économiques. Ils changent, mais l'humanité continue à faire de la philosophie et à vivre en société organisée.

J. R.

∴

Traduction française du dernier livre de M. William James. — Quelle riche variété dans la production scientifique contemporaine sur le terrain des études religieuses! Tandis que M. Maurice Vernes prévoit la fin prochaine des religions et les réduit toutes à une seule et même aberration de l'esprit humain, les Anglais et les Américains lisent par dizaines de milliers le dernier livre de M. *William James*, le célèbre psychologue américain : *The varieties of religious experience*. Ce sont les Gifford-Lectures de 1901-1902. M. W. James n'est pas théologien, ni historien de profession. Il est un des psychologues les plus autorisés et les plus libres de tout préjugé dans le monde contemporain. Ce n'est pas davantage un métaphysicien. Il est un empirique résolu, soucieux surtout de rechercher ce qui développe la vie dans l'individu et dans la société. Il n'en est que plus intéressant de voir ce que pense un observateur d'esprit aussi lucide sur la nature et la valeur de l'expérience religieuse. Le livre est écrit surtout pour les Anglo-Saxons, mais il a une portée généralement humaine. En France où la psychologie des phénomènes religieux est encore dans l'enfance, il serait particulièrement utile qu'il

puisse être étudié. Aussi est-ce avec une vive satisfaction que nous apprenons qu'il va être traduit en français par M. Frank Abauzit, professeur de philosophie au Lycée d'Alais. Le traducteur nous annonce qu'il met la traduction française en souscription (comme il s'agit d'un ouvrage de premier ordre, il est évident qu'aucun éditeur français n'a voulu s'en charger). Nous engageons vivement ceux de nos lecteurs qui ne connaissent pas l'ouvrage anglais, à souscrire à la traduction française. Pour les souscripteurs le prix sera de 6 francs; en librairie l'ouvrage coûtera 10 francs (1 vol. in-8° raisin, d'environ 500 p.). On s'inscrit en envoyant une carte postale à M. *Frank Abauzit, professeur au Lycée d'Alais* (*Gard*). La souscription est ouverte jusqu'au 1er décembre 1903. Le livre paraîtra à la fin de 1903 ou au début de 1904.

J. R.

∴

Les fouilles de M. Gayet à Antinoë. — A la suite d'une nouvelle campagne de fouilles exécutées durant l'hiver 1902-1903, M. Gayet vient de rapporter de la nécropole égyptienne d'Antinoë une très importante série de documents : cadavres momifiés, vêtements, objets ayant servi à des rites funéraires, masques mortuaires, etc., exposés en ce moment dans la grande rotonde d'entrée du *Musée Guimet*. Nous n'avons pas besoin d'insister ici une fois de plus sur le constant intérêt des résultats des fouilles que M. Gayet dirige depuis plusieurs années selon un plan rigoureusement logique et avec un remarquable sens historique. Sa moisson de cette année n'est en rien inférieure à celle des précédentes fouilles. L'ensemble des objets exposés dans les vitrines du *Musée Guimet* constitue une inappréciable documentation pour l'histoire de la civilisation et de l'art byzantins. Mais, comme les années précédentes, les découvertes actuelles de M. Gayet apportent aussi une précieuse contribution à l'histoire des religions de l'ancienne Égypte, du syncrétisme de l'Égypte gréco-romaine, enfin du christianisme égypto-byzantin. Nous nous bornerons à signaler, d'après la notice publiée par M. Gayet (Paris, Leroux, juin 1903) ceux des éléments de cette riche collection qui présentent le plus d'intérêt pour nos études.

Les fouilles pratiquées dans les sépultures des alentours de la tombe de Thaïs d'Antinoë furent particulièrement fructueuses : « Dix-huit corps furent retrouvés dans cette couche inférieure du sol, sur laquelle d'autres sépultures s'étaient superposées; et, détail caractéristique, tous étaient des corps de femmes, bien que, nulle part, je n'aie, dit M. Gayet, jusqu'ici rencontré, dans les nécropoles d'Antinoë, de quartier qui fût spécialement affecté à celles-ci. Détail non moins intéressant à noter, toutes ces femmes étaient uniformément vêtues des mêmes robes et des mêmes mantelets; toutes portaient, sous leurs linceuls, une palme de 0m,50 à 0m,60, non tressée; et ces suaires, de grosse toile rousse, étaient, de même, uniformément fixés par des bandelettes croisillonnées, portant la même inscription ЄVΨVXI ANTINOE. Aux pieds, ces

bandelettes se trouvaient assujetties par un sceau, dont l'empreinte m'a semblé une croix. » Auprès de ces cadavres se trouvaient divers objets d'usage pieux : calice, chapelet de petites graines avec rose de Jéricho, etc.

Mais c'est au débouché de la vallée du nord sur la plaine d'Antinoë que les fouilles ont mis à jour une sépulture d'une importance exceptionnelle par les documents précis qu'elle nous fournit sur la magie de la période égypto-grecque. C'est celle de la magicienne Myrithis. « La tombe de Myrithis, dit M. Gayet, consistait en une seule chambre, de 3 mètres de long, sur 2 mètres de large. La hauteur totale était difficile à estimer, les voûtes ayant disparu. Le corps, vêtu d'une robe jaune rosé et d'un manteau de laine pourpre, était couché sur un lit de plantes et recouvert de feuillage. Autour de la tête, une sorte d'auréole de fibres de palmier. Dans les plis du mantelet, je retrouvai un miroir d'ivoire, à verre étamé ; quelques flacons, un fragment de parchemin, et dans la masse des feuilles de perséa formant la couche funèbre, un tambourin, une figure d'Isis Vénus analogue à celles constituant, l'an passé, le collier de Leukyôné, une lampe à sept becs, deux autres lampes, montrant, l'une une image d'Eros en barque, l'autre, celle d'un Eros accroupi sous un arbre qu'on ne peut identifier; un vase de plomb et fer servant aux aspersions d'eau consacrée; une statuette d'Hermès, une coupe de verre et une sorte de petit autel percé de cinq godets; un anneau d'ivoire; un chien de terre cuite; un fragment d'un second chien, des vases fort nombreux, mais tous brisés. Enfin une petite bouteille de verre et un flacon..... Quantité de plantes étaient déposées tant sous le corps de Myrithis qu'autour de lui et sur lui. La principale est le perséa, dont les feuilles formaient une véritable couche funèbre, et qui recouvraient le cadavre. A l'époque antique, le perséa était l'arbre sacré de l'Égypte, l'arbre de vie par excellence, à l'ombre duquel se renouvelaient les dieux. Isis et Hathor sont les divinités qui, dissimulées sous ses rameaux, donnent à l'âme la vie de l'au-delà, en versant sur elle la libation *Kemp*. A côté de ces feuillages, il faut citer d'abord les fibres de palmier, constituant une sorte d'auréole, qui entoure la tête de la morte. Le palmier était le symbole du renouvellement et comme tel, consacré à la déesse Tar, qui préside aux recommencements ». Autour du corps se trouvaient de petits vases contenant d'autres plantes symboliques, lichen, thapsia, marjolaine, lavande, romarin, olivier, des pétales de rose et du bois, peut-être de laurier.

Sur la pente de la montagne, dans le défilé du Nord, M. Gayet a découvert la sépulture d'une patricienne, Sabine; autour du corps étaient rangés des objets d'un intérêt particulier pour l'étude du gnosticisme égyptien : « une pierre gnostique, image d'Abraxas, le principe des 365 cieux du système de Basilide; le poisson d'ivoire, symbolisant l'ichthys; un lion de bronze, emblème de la force, etc. ».

D'autres objets, provenant des nécropoles de la montagne et de la plaine antinoïtes, sont de précieux documents pour l'histoire du syncrétisme égypto-grec : notons une figure du dieu Bès, en émail bleu, une figurine d'Isis Démé-

ter, tenant un pain, terre cuite. Un personnage au domptant un taureau, une figure de Jupiter, un personnage au trainant un char recouvert d'une litière, une figure de Jupiter Amon, une figure de Jupiter enfant à cheval, un taureau accroupi dans une barque, une tête d'Horus, etc. Les étoffes exposées, qui nous renseignent de la façon la plus complète et la plus frappante sur l'état de l'art industriel égypto-byzantin, ont aussi pour l'iconographie religieuse de cette période, une réelle valeur documentaire. Le costume mortuaire de la patricienne Sabine est à ce point de vue particulièrement remarquable. Le [châle de laine rouge dont est enveloppé le cadavre est orné de carrés et appliques d'angle, d'un médaillon central et de motifs brodés. « Dans l'un des carrés on voit un Apollon tirant de l'arc, dans l'autre, un autre Apollon en face de l'Isis Vénus dans le perséa. La lyre du dieu est posée sur un autel. Dans les appliques, tout un monde de petites figures nues apparaît... Au centre, c'est encore Apollon conduisant son char. » D'ailleurs la plupart des robes et linceuls portent soit des figures mythologiques, soit des représentations de saint Georges à cheval au milieu de motifs de caractère décoratif. On le voit, cette fois encore, l'histoire des religions peut tirer un très sérieux profit des belles découvertes dues à M. Gayet.

⁂

M. l'abbé *F. Nau* a publié, dans la livraison de janvier-février 1903 du *Journal Asiatique*, le texte syriaque de l'*Histoire de Dioscore*, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste. Dioscore, hérésiarque monophysite, succéda à saint Cyrille en 444 comme patriarche d'Alexandrie, fut déposé au concile de Chalcédoine en 451 et mourut le 4 septembre 454. L'empereur Théodose ayant reçu les réclamations d'Eutychès condamné par Flavien, patriarche de Constantinople, chargea Dioscore de réunir dix de ses suffragants et dix autres évêques pieux et instruits pour réviser le procès d'Eutychès. Dioscore reçut Eutychès qui prononça la profession de foi de Nicée pure et simple — puis il déposa André de Samosate, Théodoret de Tyr, Flavien lui-même et Ibas d'Edesse, tous deux accusés de nestorianisme. Enfin il condamna « le tome de Léon » et alla jusqu'à excommunier le pape. Mais, au concile de Chalcédoine (8 octobre 451) Eusèbe de Dorylée qui avait déjà accusé Eutychès au concile de Constantinople, se fit encore l'accusateur de Dioscore. Il semble que le patriarche d'Alexandrie se soit retiré à ce moment du concile ; il n'assista ni à la seconde session (le 10 octobre) ni à la troisième, parce que, dit-il, il était gardé, ou parce qu'il était malade ; il fut déposé et exilé à Gangres, en Paphlagonie. Sa biographie par Théopiste, dit M. Nau dans la substantielle notice qu'il a placée en tête de son édition du texte syriaque, « contient, sous forme de panégyrique, la contrepartie des récits hostiles à Dioscore qui, seuls jusqu'ici, ont été conservés et publiés dans le monde gréco-latin ». Mais ce n'est guère là qu'une « composition oratoire dans laquelle quelques faits servent de cadre à des visions, à des discours et à des prodiges. Toutefois les faits ont chance

d'être historiques »; à partir de la convocation du concile, Théopiste prétend n'avoir plus quitté Dioscore. — Ce texte comprend aussi un panégyrique de Macaire de Tkoou que M. Nau estime avoir été composé pour développer un texte de l'Écriture cité par Dioscore à Paphnutios, supérieur des moines de Pacôme, dont le patriarche d'Alexandrie reçut la visite durant son exil à Gangres.

*
* *

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 3 avril* 1903. — *M. Philippe Berger* communique une inscription provenant du *temple d'Eshmoun* à Sidon : elle lui a été transmise par M. Schrœder, consul général d'Allemagne à Beyrouth. Cette inscription, par son contexte, diffère sensiblement de celles précédemment relevées qui étaient toutes semblables ; elle présente un intérêt de premier ordre : on y trouve en effet le titre de Roi des Rois, titre qu'on n'avait pas rencontré jusqu'ici dans l'épigraphie sémitique. De plus elle fournit le nom d'un nouveau prince de la famille royale de Sidon, Sydykjaton et comble la lacune qui existait entre le roi Bodastoret et son grand-père Eschmounazar.

— *Séance du 8 avril* 1903. — M. *Clermont-Ganneau* écrit qu'il attache une importance toute particulière à l'apparition dans l'inscription du temple d'Eschmoun dont il a été question à la séance précédente, du titre de Melek Melakim « roi des rois ». Selon lui, le titre protocolaire *adon Melakim* « seigneur des rois » ou « des royautés » était d'origine égyptienne ; il n'a jamais dû être appliqué par les Phéniciens au roi de Perse, et si jamais on trouvait dans un texte phénicien le titre protocolaire d'un roi de Perse, ce titre serait *melek melakim*, justement celui que porte la nouvelle inscription. Ce n'est d'ailleurs pas à dire que le personnage jusqu'ici inconnu, Sidi Ryaton, qui semble porter ce titre, soit un roi perse, et M. Clermont-Ganneau se propose de revenir sur cette question.

M. *Salomon Reinach* étudie le sculpteur Strongylion, Athénien (410 environ av. J.-C.), dont une *Artémis courant*, sculptée pour un temple de Mégare, a été imitée par Praxitèle. Strongylion était aussi l'auteur d'une statuette d'amazone que l'on transportait dans les bagages de Néron. M. S. Reinach pense qu'une belle statue d'Artémis court-vêtue, découverte vers 1865 dans l'île de Lesbos et conservée au Musée de Constantinople, dérive d'un original de Strongylion ; elle offre, en effet, des analogies avec les motifs favoris de Praxitèle ; mais elle est d'un style plus archaïque, qui atteste encore l'influence de la grande école du ve siècle, en particulier de Polyclète et de Phidias. MM. Perrot et Heuzey présentent quelques observations.

M. Héron de Villefosse communique le texte d'un certain nombre de graffites tracées sur des poteries découvertes, il y a plus de vingt-cinq ans, au sommet du Puy-de-Dôme, sur l'emplacement du temple de Mercure. Ces inscriptions contiennent en abrégé une formule votive de quatre lettres, où on peut retrou-

er le nom gaulois du dieu adoré dans ce temple, *Vasso Kaleti*. Ces poteries inscrites sont les débris d'ex-voto offerts par des gens de modeste condition, par des paysans qui, à l'époque romaine, désignaient encore le Dieu sous son nom primitif et vulgaire, comme au temps de l'indépendance. M. Héron de Villefosse rapproche ces poteries d'un groupe d'inscriptions, malheureusement perdues, qui fut trouvé à la fin du XVIIe siècle à l'embouchure du Rhin. MM. Salomon Reinach et d'Arbois de Jubainville présentent quelques observations. (C. R. d'après la *Revue Critique*, 27 avril 1903.)

— *Séance du 17 avril*. — *M. Philippe Berger* donne lecture d'une communication du Dr Rouvier relative à l'inscription du *temple d'Eschmoun* dont il a été parlé aux deux précédentes séances. Ce rapport est accompagné d'une photographie qui confirme l'exactitude de la lecture due à M. le Dr Schraeder.

M. *Héron de Villefosse* signale une mosaïque découverte à Villelaure (Vaucluse). Le tableau central, environné de scènes de chasse, offre une représentation fort rare, celle de la nymphe Callisto dont l'aventure a été racontée par Ovide dans ses *Métamorphoses*. Le mosaïste a choisi la dernière scène de ce petit drame mythologique. Un vase d'argent, trouvé près de Valence (Espagne) et conservé à la collection Dutuit (Petit Palais des Champs-Élysées) représente la scène du début.

— *Séance du 24 avril*. — M. *Héron de Villefosse* communique à l'Académie une aquarelle représentant la prêtresse carthaginoise découverte en décembre dernier par le R. P. Delattre. Cette statue, couchée sur un couvercle de sarcophage, est rehaussée de peintures très vives et très délicatement exécutées. Renan, dans sa « Mission de Phénicie », avait dit, à propos des sarcophages anthropoïdes de Palerme et de Soloute dont les peintures ont disparu : « Il serait capital de trouver un sarcophage du genre de ceux dont nous parlons avec toutes ses peintures ». Ce vœu est aujourd'hui réalisé.

— *Séance du 1er mai*. — M. *Philippe Berger*, empêché d'assister à la séance, écrit qu'il a reçu du R. P. Delattre une coupe en plomb, couverte d'ornementations, qui porte une inscription en phénicien et en grec. La partie phénicienne doit se lire *le Elim* « aux Dieux » ou « au dieu ». La partie grecque est plus mutilée ; on y distingue pourtant les lettres φοαμ ou φοαμε, qui paraissent désigner soit celui qui a fait l'offrande, soit le dieu auquel elle était faite.

— *Séance du 8 mai*. — M. *Philippe Berger* présente la photographie du *disque de plomb* avec inscription bilingue dont il a annoncé la découverte à la séance précédente. Ce disque est décoré de palmettes fort élégantes. L'inscription est de bonne époque, presque archaïque ; elle paraît devoir se lire : « Au dieu Pheamies ». Le reste de ce petit texte est presque entièrement effacé. M. Ph. Berger présente ensuite une nouvelle épitaphe de prêtresse trouvée par le R. P. Delattre. Elle porte : « Tombeau d'Ummastoret, fille d'Egmounamas, la prêtresse. » Elle a été trouvée en place, encastrée dans la pierre fermant l'entrée du sépulcre.

M. *Babelon* communique un grand médaillon d'or de Constantin qui fait

partie des collections de M. Carlos de Beistegui. Ce médaillon, qui donne à Constantin le titre d'*Invictus Constantinus Maximus Augustus*, et porte au revers la légende : *Felix adventus Augustorum nostrorum*, a été frappé en commémoration de la célèbre entrevue de Constantin et de Licinius, à Milan, en février 313. On sait que c'est dans cette conférence que fut proclamé pour la première fois le principe de la liberté du culte chrétien.

— *Séance du 15 mai.* — M. *Babelon* communique, au nom de M. *Clermont-Ganneau*, une lettre de M. Weber, datée de Tripoli de Barbarie, 5 mai 1903. Elle contient le dessin et les estampages d'une colonnette en pierre calcaire, trouvée à *Leptis Magna* ; le fût est surmonté d'un chapiteau sculpté dans le même bloc. Sur la face antérieure de l'abaque est gravée une ligne de caractères romains ; l'inscription est complétée par deux autres lignes contenues dans un cartouche formant la partie inférieure du chapiteau. M. Clermont-Ganneau croit lire : (*Mercurio*) *et Minervae Animos* (?) *summa fide*.

— *Séance du 22 mai.* — M. *D. Serruys* communique un fragment des actes du *concile iconoclaste* de 815. Ce texte important, jusqu'ici ignoré, a été retrouvé par M. D. Serruys dans un traité également inédit qui est l'œuvre principale du patriarche Nicéphore, détrôné par ce même concile. Ce traité contient une histoire et une réfutation de l'iconoclastie byzantine.

— *Séance du 29 mai.* — M. *Ph. Berger* communique, de la part de M. Perdrizet, un petit monument qu'il a acheté à Saïda. Il consiste en une petite plaque de bronze sur laquelle se trouve l'inscription grecque : « *De la synagogue d'Ornithocomé* ». C'est la première mention connue de cette synagogue de Juifs parlant grec ou de Syriens hellénisés. M. Perdrizet propose d'identifier le bronze d'Ornithocomé (le bourg des oiseaux) avec Ornithopolis, ville située entre Tyr et Sidon et dont plusieurs textes littéraires nous ont fait connaître l'existence dans l'antiquité.

P. A.

*
* *

Nous apprenons avec une vive satisfaction que l'Académie des Sciences morales et politiques, dans sa séance du 13 juin, a décerné le prix *Le Fèvre-Deumier* (20.000 fr.) à M. *Paul Sabatier*, pour l'ensemble de ses travaux sur saint François d'Assise et l'ordre des Franciscains. Ce prix est destiné à l'ouvrage le plus remarquable sur les mythologies, philosophies et religions comparées.

La Revue consacrera très prochainement un article à l'ensemble des dernières publications de M. Sabatier.

BELGIQUE

Dans le *Muséon* (vol. IV, nos 1-2) M. *P. Oltramare* publie un important article sur le rôle du *Yajamâna dans le sacrifice brahmanique*. Il relève les

indices qui attestent à ses yeux l'importance du rôle qu'à l'origine le sacrifiant, le yajamâna, jouait dans le sacrifice : d'abord c'est le chef de famille qui entre en communication avec le dieu ; c'est lui qui retire le fruit des actes rituels, et, par lui, les membres de sa famille. Le rôle du brahmane est d'abord tout accessoire. Puis peu à peu les rôles sont renversés ; l'importance du brahmane grandit, tandis que celle du sacrifiant diminue par suite du développement de l'individualisme religieux et celui du sacerdotalisme. L'ascétisme d'une part, le sacerdotalisme brahmanique de l'autre ont battu en brèche la religion familiale. Le prêtre devient l'agent principal du sacrifice : l'ancien protagoniste, le Yajamâna n'est plus qu'un personnage insignifiant. « A l'origine, dit M. O. en concluant, la famille prospérait par le sacrifice ; dorénavant, l'acte sacré intéressera surtout le prêtre qui est seul à vivre de l'autel. »

Dans le même numéro, le *Muséon* commence la publication d'études de M. *Fl. Demoor* sur les *Vieilles époques historiques de la Chaldée, de l'Elam et de l'Assyrie* et de M. *E. H. Parker* sur le *Bouddhisme chinois*. Enfin M. Wiedemann, sous le titre *Osiris végétant*, consacre quelques pages substantielles à l'examen des divers témoignages relatifs à la croyance à la « germination » d'Osiris après sa mort.

P. A.

ALLEMAGNE

L'éditeur Deichert, à Leipzig, annonce la publication d'un texte à bon marché de l'Ecclésiastique hébreu : *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs*, der jüngst gefunde hebraische Text mit Anmerkungen und Woerterbuch (1 vol. in-8 ; prix, 1 m. 50 ; cartonné, 1,85), par le professeur *Hermann L. Strack*. Cette nouvelle sera très favorablement accueillie dans les séminaires universitaires. Comme l'indique le titre, M. Strack a joint à son édition un lexique où il mentionne surtout les différences entre l'hébreu du Siracide et celui de l'Ancien Testament et les mots qui ne sont que rarement employés dans la Bible.

ITALIE

L'éditeur Bocca, à Turin, annonce la publication d'un ouvrage de M. *Alessandro Levi*, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*. Studi su le concezioni antiche e confronti con le teorie odierne, avec une préface du professeur Biagio Brugi, de l'Université de Padoue (1 vol. in-12 de 3 fr. 50). Dans l'introduction l'auteur rapproche la situation primitive en Grèce de celle que l'on peut connaître par l'étude des peuples non-civilisés. Le premier chapitre traite de la criminalité d'après les poèmes homériques et les tragiques. Le deuxième est consacré à la notion de fatalité chez les Grecs (Atê, Hybris, Némésis, les Erinnyes, l'efficacité des prières et des purifications). Dans le troisième cha-

pitre l'auteur étudie les bases sociales et éthiques de la pénalité chez les Grecs antiques. Le quatrième a pour objet la comparaison avec les théories modernes.

J. R.

PAYS SCANDINAVES

La maison Hans A. Benneche, de Christiania, a publié en 1902 les *Norske Hexeformularer* recueillis par A. Chr. Bang en majeure partie dans les manuscrits appartenant à la Société des Sciences de Drontheim. Les formules sont classées sous différentes rubriques : personnes surnaturelles évoquées (Wodan, les Nornes, Freia), formes d'évocations, magie pratique, médecine populaire etc. On y peut étudier la persistance de certaines conceptions des mythologies scandinave et germanique dans la sorcellerie du moyen-âge norrois.

M. *H. Olrik*, dans son ouvrage *Om Ragnarok* (Copenhague, Gad, 1902, 8° de 135 p.) s'écarte résolument des opinions communément acceptées sur l'origine du « crépuscule des dieux » scandinave. D'une analyse minutieuse des sources (Eddas, monuments runiques, tradition), il tire la conclusion que l'on se trouve non pas en présence d'une croyance uniforme, mais de plusieurs groupes de croyances très différentes, selon que c'est par le feu, les flots ou le grand hiver que doit s'accomplir la destruction du vieux monde et la création du nouveau. M. Olrik montre ensuite que ces conceptions existent à peu près identiques chez les Celtes : d'où il conclut à un emprunt de l'un des deux peuples à l'autre — des Scandinaves aux Celtes, pense-t-il — emprunt qu'il date du début de notre ère. On devine combien serait utile à la discussion approfondie de cette thèse une étude comparée des différents mythes relatifs à la fin du monde dans les religions de l'humanité : M. O. nous promet d'ailleurs lui-même cette deuxième partie qui complétera magistralement cette étude déjà si approfondie.

C'est dans le même esprit de critique rigoureuse que M. *F. Kaufmann* a traité du mythe de Balder (*Balder, Mythus und Sage nach ihren dichterischen und religiösen Elementen untersucht*, in-8° de 308 p. Strasbourg, Trübner). La première partie de son ouvrage est consacrée à l'examen des interprétations jusqu'ici proposées, interprétations que M. K. rejette hardiment ; à leur place M. K. met une hypothèse qui est à coup sûr étayée de documents attentivement analysés, mais qu'on ne saurait accepter sans discussion : M. K. reconnaît dans la mort de Balder l'expression symbolique d'un acte rituel : le sacrifice aux dieux d'un être chargé de tous les péchés de la tribu ou de la nation. Cet acte rituel, commun non seulement à tous les peuples de race germanique, mais peut-être aussi à tous les Aryens, aurait été transposé du monde des hommes dans le monde des dieux : Balder n'aurait été que la victime expiatoire sacrifiée à Loki par les hôtes du Valhal. Notre collaborateur M. L. Pineau juge

en ces termes les conclusions de l'intéressant ouvrage de M. K. : « La démonstration de M. K., consciencieusement documentée, abonde en aperçus ingénieux. Sa conclusion est-elle inattaquable ? C'est autre chose ; pour ma part, je n'y puis souscrire, ou, du moins, si je suis tout disposé à admettre que les divers incidents qui marquent la mort de Balder aient pu être imaginés à l'imitation du sacrifice d'un roi chez les anciens Germains, je persiste à croire que Balder lui-même est, non pas un prince de ce monde, élevé au rang de divinité, mais un dieu solaire, comme le fut, à l'origine, Sigurd, à qui, du reste, il ressemble étrangement. Aussi bien la mort de l'un et de l'autre pourrait avoir eu un motif identique. Loki, à qui Balder est sacrifié, me paraissant tout à fait répondre aux puissances infernales des Nibelungen » (*Rev. Critique*, 11 mai 1903).

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-HUITIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

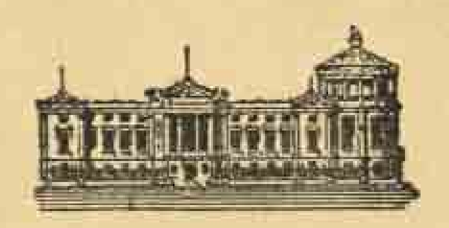
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, E. de FAYE, A. FOUCHER, Comte GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, Ed. MONTET, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, J. TOUTAIN, etc.

Secrétaire de la Rédaction : M. Paul ALPHANDÉRY.

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-HUITIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1903

ESSAI SUR BÉRENGER DE TOURS

ET

LA CONTROVERSE SACRAMENTAIRE

AU XIe SIÈCLE

INTRODUCTION

LES ANTÉCÉDENTS DU PROBLÈME

Une opinion encore très répandue de nos jours consiste à croire qu'entre l'Antiquité et la Renaissance il s'étend une longue période ténébreuse, une espèce de nuit qui se serait abattue sur le monde civilisé et qui n'aurait été dissipée qu'au XVIe siècle. Tous les historiens du Moyen-âge se sont élevés contre cette erreur ; M. Langlois entre autres. « Jamais, dit-il, l'intelligence et le culte de la langue et des œuvres antiques n'ont été totalement abolies en Occident. Aux époques les plus sombres du Moyen-âge, dans nos pays du Nord, les écoles claustrales et diocésaines, annexées aux grands monastères et aux églises cathédrales ont cultivé le *trivium* et le *quadrivium*, les sept disciplines qui représentaient l'héritage intellectuel du monde ancien... »[1].

1) Ch.-V. Langlois, *Les Universités au Moyen-âge*, Revue de Paris, 15 février 1896, p. 795.

Malgré les perturbations violentes qu'avaient causées, au sein de la société, les invasions des Normands, des Hongrois et des Sarrazins, malgré l'anarchie générale, malgré ce tumulte de guerres de princes à princes, le flambeau de la science ne s'éteignit jamais. C'est dans les couvents, seul endroit où l'esprit pouvait trouver la tranquillité, que se réfugie tout ce qui restait de science et de culture intellectuelle. En France, au XI[e] siècle, par exemple, les écoles monastiques et diocésaines prennent un nouvel essor. A Chartres, Fulbert, évêque et écolâtre, dirigeait l'école ; à Reims, l'école de Gerbert n'avait point d'égale ; à Laon, vers 1065, Anselme enseignait la théologie ; à Orléans, avant 1022, le chanoine Lisoius et Héribert occupent deux chaires. L'école du Bec, dirigée par Lanfranc, celle de Fleury-sur-Loire, dirigée par Abbon, celle de Saint-Hilaire de Poitiers, dirigée par Hildegaire, celle d'Angers et celle de Tours occupent le premier rang. Le mouvement franchit les frontières de la France et s'étend à la métropole de Trèves, aux diocèses de Metz, de Verdun, de Toul, de Liège[1].

Mais ce mouvement de renaissance intellectuelle ne surgit pas tout à coup du sol. Inauguré sous Charlemagne, il se continue à partir du VIII[e] siècle avec des alternatives de rapidité et de lenteur. Charlemagne avait stimulé le zèle des évêques en les invitant à fonder des écoles et en leur posant des questions sur la morale et la religion. Alcuin, l'agent le plus important de cette rénovation, est un lettré. A l'école du Palais et à celle de Tours, il enseigne la philosophie et les sept arts ; il commente saint Matthieu, saint Jean, les lettres de Paul et l'Apocalypse, traite les difficiles questions relatives à la nature et à l'essence de Dieu, donne des règles de

1) Ch. Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, Paris, 1885, p. 1-84; Léon Maître, *Les Écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, Paris, 1866, p. 96-140; Ad. Tardif, *Histoire des sources du Droit français. Origines romaines*, Paris, 1890, p. 281; J.-J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le XII[e] siècle*, Paris, 1840, t. III, p. 347.

morale individuelle et sociale à ses contemporains. Entre temps, il combat les hérétiques de l'époque, les Adoptianistes et les Iconolastes. S'il est surtout préoccupé de théologie, il fait cependant à la philosophie une large place ; il la fait aimer à ses disciples, qui seront ses continuateurs et dont l'un des plus célèbres sera Raban Maur[1].

Le règne de Charles le Chauve (841-877) marque un progrès ; des questions nouvelles se posent. Le problème de la double prédestination, soulevé par Gottschalk, problème qui relève autant de la philosophie que de la théologie, et celui de la présence réelle, que Paschase Radbert résout dans le sens de la transsubstantiation, mettent aux prises les hommes les plus savants de l'époque : Raban Maur, Hincmar de Reims, Ratramne de Corbie, Jean Scot Erigène[2]. Raban Maur recourt à l'autorité des Écritures et des Pères pour trancher la question de la prédestination. Gottschalk a étudié les écrits de saint Augustin, sur lesquels il appuie sa doctrine. « Il peut réciter de mémoire pendant tout un jour des passages des Pères et il a en main un ouvrage où il les a consignés »[3]. Hincmar, archevêque de Reims, fait la théorie des rapports du sacerdoce et de l'empire. Déjà on ne se contente plus de discuter et de réfuter les hérésies avec des passages tirés des Écritures et des Pères ; les arguments rationnels entrent dans la discussion. Jean Scot s'appuie surtout sur la raison pour défendre la théorie du libre arbitre. Il compose des vers grecs, écrit un latin remarquable, traduit les ouvrages du Pseudo-Denys

1) F. Picavet, *Gerbert un Pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, *Sciences religieuses*, t. IX, p. 8 ss. ; *De l'origine de la Philosophie scolastique en France et en Allemagne*, *ibid.*, t. I, p. 253-279.

2) F. Picavet, *Les discussions sur la Liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot*, Paris, 1896 (Extrait du Compte-Rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques).

3) F. Picavet, *Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la Méthode scolastique*, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, *Sciences religieuses*, t. VII, p. 212 ss.

l'Aréopagite et par lui l'esprit grec et le néoplatonisme entrent dans les écoles d'Occident. A une érudition prodigieuse il joint une pensée très libre. Les deux principes professés par lui, le premier que « l'autorité procède de la droite raison et nullement la raison de l'autorité », le second que « la vraie philosophie est la vraie religion » et que « la vraie religion est la vraie philosophie » l'ont fait considérer comme le « père des hérésies »; tous les hérétiques du moyen âge relèveront plus ou moins de lui[1].

Outre les noms de Servat Loup, de Haimon d'Alberstadt, disciples de Raban Maur, de Heiric et de Remi d'Auxerre, qui ont subi l'influence de Jean Scot, il faut citer surtout au x[e] siècle celui de Gerbert[2]. Il a tout étudié, la théologie, la philosophie, le droit canon, la physique, l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie, la poésie, la rhétorique et la médecine. Restaurateur des études à Reims, il a par son enseignement dépassé de beaucoup ses prédécesseurs. Cette personnalité si haute prouve que, malgré les tumultes, les combats, l'ignorance et la misère, les études théologiques, littéraires et scientifiques n'avaient pas complètement disparu de l'esprit des hommes du x[e] siècle.

Cependant l'hérésie, qui est elle aussi un signe de vitalité intellectuelle, se propage. Réduite d'abord à des tentatives isolées, comme celles du comte de Sens, Rainard, du comte de Soissons, Jean I, elle se propage dans les couches populaires sous la forme du catharisme ou néo-manichéisme, puis dans les milieux savants et cultivés. Le mouvement s'étend d'abord dans le nord de la France. Gerbert, devenu archevêque en 991, se croit obligé de faire une déclaration où il rejette toutes les doctrines contraires à la foi. En 1013, à Bourges, l'archevêque Gauzlin agit de même. A Orléans,

1) F. Picavet, *La Scolastique* (Extrait de la Revue internationale de l'Enseignement, du 15 avril 1893, p. 16 ss.); Hauréau, *Histoire de la Philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 148 ss.

2) Picavet, *Gerbert, un Pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, *loc. cit.*

en 1022, l'hérésie a pénétré dans l'école capitulaire de Sainte-Croix[1]. Le fait est aussitôt rapporté au roi Robert le Pieux, qui convoque une assemblée. Les hérétiques sont condamnés et brûlés solennellement. En 1035, l'hérésie apparait à Arras. Les conciles de Reims (1049) et de Toulouse (1056) en signalèrent aussi la présence, sans cependant prendre aucune mesure pour l'étouffer.

Tel est dans ses lignes les plus générales l'état de la pensée intellectuelle lorsque Bérenger apparait. Sa personnalité s'explique surtout par celle de ses devanciers. Il continue l'œuvre commencée par eux. Jean Scot est l'homme à qui il doit la tendance générale de son esprit, sans toutefois arriver à l'égaler par l'érudition ni par l'étendue de la pensée. Bérenger, en effet, concentre son attention sur un problème unique, qui avait été examiné, entre beaucoup d'autres, par Scot Erigène; c'est la question de la présence réelle soulevée au IXe siècle.

Le sacrement de l'Eucharistie, d'une importance capitale pour la vie religieuse et ecclésiastique du catholicisme, n'avait pas encore été au XIe siècle érigé en dogme et Bérenger, en exposant sa théorie sur la sainte Cène, ne faisait que reprendre, pour lui donner une solution conforme à ses idées, un problème qui n'avait pas encore reçu de solution ecclésiastique officielle. Les Pères de l'Église, s'étant surtout attachés à définir et à fixer les dogmes tels que la Trinité, l'Incarnation et à les défendre contre les hérétiques, avaient sur ces divers points établi une doctrine officielle. Mais sur la question de la Cène il y avait eu chez eux des hésitations. Ils étaient d'accord pour voir dans la Cène un mystère des plus importants pour la vie religieuse, ayant une action puissante sur la foi du croyant. La célébration de ce rite avait quelque chose de surnaturel; les initiés seuls pouvaient y être admis. On se complaisait dans le clair obscur du mys-

1) *Recueil des Historiens des Gaules*, t. X, p. 35; J. Havet, *L'Hérésie et le bras séculier*, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1880.

tère et le champ laissé à la spéculation était indéfini. Cependant deux tendances se firent jour, l'une symboliste, l'autre réaliste. Elles eurent chacune des représentants éminents dans l'Église grecque et dans l'Église latine.

Au premier courant appartient Tertullien. Pour lui le *sacramentum* est l'équivalent du grec μυστήριον; c'est l'enveloppe sous laquelle se cache une idée transcendante et surnaturelle, c'est l'image, l'expression symbolique d'une chose appartenant à un degré ou à une sphère supérieurs. Dans la Cène le pain est la *figura corporis Christi*, c'est-à-dire l'image symbolique de son corps. Par conséquent il n'est pas question que la réalité qui correspond à cette figure soit présente sous les espèces. Le pain et le vin sont donc des symboles du corps et du sang[1].

Cette conception se trouve aussi accentuée chez les Alexandrins Clément et Origène. Le but de la Cène est pour eux l'union de l'âme avec le Logos et dans cet acte se manifeste une puissance divine. Pour Clément d'Alexandrie la participation à ce mystère délivre le croyant de la corruption et lui communique l'immortalité. De même que le vin et le pain fortifient le corps de celui qui les reçoit, de même le Logos s'unit à l'âme pour la faire participer à l'incorruptibilité. Les espèces sont donc des symboles et des organes par lesquels la force divine agit d'une manière dynamique sur l'âme. Pour Origène Jésus a institué la Cène en commémoration de ses souffrances et de sa mort. Les espèces ne constituent pas par elles-mêmes un mystère et, sous ce rapport, elles ne diffèrent pas des aliments ordinaires. La Cène est un symbole qui a pour signification la nourriture de l'âme par la doctrine du Christ; elle n'agit que sur ceux

1) A. Réville, *Du sens du mot Sacramentum dans Tertullien*, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, t. I, p. 195-204; Gieseler, *Histoire des Dogmes* (trad. Bruch et Flobert), Dieppe, 1863, p. 196 ss.; Engelhardt, *Bemerkungen über die Geschichte der Lehre vom Abendmahle in den drei ersten Jahrhunderten*, *Zeitschrift für historische Theologie*, 1842, 1, p. 10-14; Rückert, *Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche*, Leipzig, 1856, p. 305 ss.

dont le cœur est animé de bonnes dispositions; sur ceux-là la prière qui consacre les éléments fait produire à ces derniers une action salutaire. A cette même tendance se rattache Eusèbe de Césarée qui voit dans les éléments consacrés des symboles mystérieux du corps sacrifié[1].

Comme Tertullien, Augustin part de la définition du mot *sacramentum*, qui est le signe visible d'une chose invisible (*signaculum rerum invisibilium*). Le sacrement est donc différent de la chose qu'il représente. Cependant il y a un certain rapport entre le sacrement et la chose qu'il signifie. Pour qu'il y ait sacrement, il faut qu'un troisième élément vienne s'ajouter, c'est la *gratia invisibilis*. Sans elle le sacrement serait sans valeur. Cette grâce invisible n'est reçue que par la foi et n'est aucunement liée au sacrement d'une manière matérielle.

Le courant réaliste apparaît de bonne heure dans l'Église des premiers siècles. Il serait faux, comme l'a fait remarquer fort justement M. Harnack[2], d'entendre ce mot au sens où nous le comprenons aujourd'hui, c'est-à-dire au sens de présence réelle du corps de Jésus sous les espèces. Même les écrivains de la primitive Église, qui insistent le plus sur la présence réelle, n'admettent pas que la substance du pain et du vin soit changée dans la substance du corps et du sang du Christ. Ils admettent, en général, que dans la Cène les éléments reçoivent une propriété sanctifiante, une vertu divine, qui effectue en eux un changement intime. Sous les espèces il y a quelque chose de spirituel, de mystique qui est *réellement* présent.

Pour Justin Martyr, par exemple, le pain et le vin reçoivent par la prière de consécration des propriétés nouvelles qui les transforment, sans opérer de changement dans la na-

1) Philipps, ΤΟΥΤΟ ΕΣΤΙ ΤΟ ΣΩΜΑ ΜΟΥ. *Vier Abhandlungen über das Wort des Herrn : « Das ist mein Leib. »*, Gütersloh, 1885, p. 211 ss.; Steitz, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche*, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, X. p. 64-152; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg und Leipzig, 1894, t. II, p. 424 ss.

2) Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 431.

ture de leur substance, en une nourriture sacrée (τροφὴ ἁγία). De même que le Logos a revêtu la chair et le sang pour notre salut, de même il s'unit encore dans la Cène aux éléments, par lesquels Christ nous nourrit de sa chair et de son sang. On trouve chez Irénée une théorie analogue. Le Logos s'unit aussi avec les espèces pour leur donner un caractère divin. Le pain et le vin par la bénédiction reçoivent le Logos et nourrissent notre chair, qui peut ensuite participer à l'immortalité. Cette idée que la participation à la Cène assure au corps l'incorruptibilité avait déjà été formulée par Ignace, qui appelait le pain un antidote contre la mort (φάρμακον ἀθανασίας)[1].

Sous l'influence des progrès du sacerdoce et de l'importance croissante accordée au mystère de l'Eucharistie, ces idées s'accentuèrent dès le IV[e] siècle. Cette tendance s'aperçoit très nettement chez Cyrille de Jérusalem. La Cène n'est plus un repas de commémoration, c'est déjà un moyen magique d'acquérir l'incorruptibilité du corps. Il s'opère un changement analogue à celui qui se produit dans l'eau du baptême et, en participant au saint repas, nous nous unissons à la chair et au sang du Christ, nous devenons un avec lui, nous le portons en nous-mêmes (χριστοφόροι γενόμεθα). Pour Grégoire de Nysse le pain est un élixir de vie; la nature humaine, corrompue par le péché, devient capable de recevoir l'immortalité. Il serait inexact cependant de prétendre que Grégoire a enseigné la transsubstantiation au sens qu'on donna plus tard à ce mot. Ce n'est pas la substance du pain et du vin qui est changée en corps et en sang du Christ, mais simplement la forme; les éléments consacrés sont qualitativement et non substantiellement identiques au corps. Le corps réel du Christ, qui a souffert sur la croix, n'est pas présent dans la Cène. Chrysostôme au contraire a admis l'identité du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ; nous nous unissons corporellement avec lui en mangeant son

1) Rückert, *op. cit.*, p. 301 ss., 392 ss., 494 ss.; Philippe, *op. cit.*, p. 191 ss.

corps. Christ pour manifester son amour n'a pas seulement donné sa vie en exemple, il s'est donné lui-même tout entier avec son corps pour être touché et mangé. Ainsi sous les espèces ce n'est plus seulement quelque chose de spirituel qui est présent, c'est déjà quelque chose de matériel, de sensible[1].

Dans l'Église latine le mouvement réaliste s'accentue avec Hilaire de Poitiers. Le mystère de la Cène consiste ici dans la participation à la chair et au sang du Christ, dans la liaison étroite avec la personne de Jésus, qui nous donne la vie éternelle. Cependant l'idée d'un renouvellement réel du sacrifice du Christ et de sa mort rédemptrice, idée déjà émise par Jean Chrysostôme, gagne du terrain et Grégoire le Grand considère les espèces comme des offrandes sacrificielles. Mais c'est Jean Damascène qui le premier a enseigné que, par la toute puissance de Dieu, le pain et le vin sont changés en corps et en sang du Christ. Pour expliquer ce phénomène il fait appel au miracle. Ce qui était primitivement pain et vin devient ensuite corps et sang du Seigneur et la cause de ce changement c'est la puissance créatrice de l'Esprit de Dieu, qui agit par la prière du prêtre qui officie[2]. Le concile de Nicée de 787 formulera la doctrine qui deviendra prédominante dans l'Église grecque. Protestant contre le concile de Constantinople de 754, qui voyait dans les espèces consacrées l'image véritable du Christ, il déclare hautement que « le sacrifice non sanglant n'est point une image, mais le corps et le sang mêmes du Christ (αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα) ».

En Occident le symbolisme tend de plus en plus aussi à disparaître. Isidore de Séville marque le point où en est arrivée l'Église latine au commencement du VII[e] siècle. La Cène est le sacrifice du corps et du sang du Seigneur sous les images du pain et du vin. Ce sacrifice se renouvelle chaque jour et apporte à ceux qui participent au mystère le

1) Rückert, *op. cit.*, p. 408 ss., 415 ss., 420 ss.; Philipps, *op. cit.*, p. 226 ss., 231.
2) Rückert, *op. cit.*, p. 436 ss.

pardon des péchés. Christ tout entier, avec sa nature divine et avec son corps historique, est présent dans la Cène [1]. Ce sont ces idées qui nourriront en grande partie la piété du Moyen-âge. Cependant la doctrine manque encore de fixité ; aucune sanction ecclésiastique ne l'a rendue encore officielle en Occident. Mais la langue liturgique adoptée par l'Église, la superstition populaire et surtout l'ignorance, qui deviennent de plus en plus générales, favorisent cette tendance, bien que la doctrine spiritualiste ait toujours trouvé des représentants parmi les esprits cultivés.

Les choses en étaient là lorsqu'au IXe siècle un moine de Corbie, Paschase Radbert, publia le premier traité systématique sur la Cène, intitulé *De Corpore et Sanguine Domini*. Ce livre fut composé en 831 et dédié à Charles le Chauve en 844. A côté de passages qui reflètent les idées spiritualistes d'Augustin, on trouve dans cet ouvrage les rudiments de la doctrine, qui sera la plus généralement admise, la transsubstantiation. La communion, ici, n'est plus spirituelle, elle est matérielle. Pour que Christ puisse venir habiter dans l'homme et communiquer à sa chair l'immortalité, il faut que le pain et le vin soient changés en chair et en sang du Christ, tout en gardant leur apparence externe. Le corps présent sous les espèces est le corps qui est né de la vierge Marie, qui a été cloué sur la croix et qui est ressuscité. Ce changement s'effectue par un acte de la toute puissance divine : il se renouvelle tous les jours et, par ce sacrifice journalier, Christ purifie les âmes, efface les péchés [2]. Ce livre ouvre l'ère des débats relatifs à la sainte Cène. Ratramne, également moine de Corbie, interrogé à ce sujet par Charles le Chauve, répliqua par son traité *Liber*

1) Rückert, *op. cit.*, p. 488 ss.

2) Harnack, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1891, t. II, p. 42 ss. ; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1893, p. 255 ss. ; Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Wien, 1873, t. I, p. 150-218 ; F. C. Baur, *Die christliche Kirche des Mittelalters*, Tübingen, 1861, p. 56 ss.

de Corpore et Sanguine Domini ad Carolum regem. Pour lui le corps historique du Christ n'est pas dans le sacrement. Cependant Ratramme maintient une communion réelle pour les croyants, lorsqu'il dit que dans la Cène le corps de Jésus est « intimé » à l'homme pieux. Il écarte le miracle contre nature et maintient le mystère par lequel quelque chose se communique à l'âme croyante. Dans le sacrement, en effet, se trouve la puissance du corps de Christ, qui agit comme une substance invisible et pneumatique.

Raban Maur prit aussi parti contre Radbert dans une lettre adressée à l'abbé Eigil, ainsi que Jean Scot. Bérenger de Tours au xie siècle invoquera surtout l'autorité de ce dernier. Il cite souvent un livre de Scot Erigène sur la Cène, écrit sur le conseil et l'invitation de Charles le Chauve. Ce livre, comme on le verra plus loin, fut lu et condamné dans plusieurs conciles et synodes en même temps que les écrits de Bérenger. Certains auteurs prétendent que c'est le livre de Ratramne qui aurait été attribué au xie siècle à Jean Scot [1]. On invoque en faveur de cette thèse le fait que les passages de Jean Scot que Bérenger cite se retrouvent dans le livre de Ratramne. De plus Bérenger n'en a jamais appelé au livre de Ratramne, qui contenait cependant des idées semblables aux siennes. Cette hypothèse a pour elle beaucoup de partisans. L'hypothèse contraire, d'après laquelle Ratramne et Jean Scot seraient tous deux les auteurs d'ouvrages différents sur l'Eucharistie a été aussi soutenue [2]. Mabillon, en effet, a constaté que les manuscrits du ixe siècle signalent expressément Ratramne comme auteur de l'ouvrage qui porte son nom [3]. Guitmond, l'adversaire de Bérenger, empruntera à ce traité des arguments pour réfuter l'écolâtre de Tours. L'eût-il fait si ce livre avait été attribué à Jean Scot,

1) Cf. Laufs, *Theologische Studien und Kritiken*, 1828, p. 755 ss.

2) Schnitzer, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1892, p. 180 ss.

3) Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, Lutet. Paris., 1690, Saec. IV, P. II, n° 83.

qui passait pour un hérétique en ces matières[1] ? Bérenger a pu ne pas se servir du livre de Ratramne parce qu'il trouvait en Jean Scot un adversaire plus convaincu de la théorie de Radbert. L'argument d'après lequel certains passages, cités par Bérenger et attribués à Jean Scot, se retrouvent chez Ratramne n'est pas très probant, si on se souvient que dans ces controverses sur la Cène les défenseurs d'une même théorie reproduisent tous, ou peu s'en faut, les mêmes idées, les mêmes arguments pour réfuter la théorie qui leur paraît fausse[2]. Y a-t-il lieu de mettre en doute l'assertion de Bérenger, contenue dans une lettre qu'il écrivit à Richard, quand il dit expressément que Charles le Chauve, « craignant de voir les sottises des gens ignorants et charnels de cette époque l'emporter, chargea Jean, cet homme érudit, de recueillir des passages des Écritures pour détruire ces absurdités »[3] ? Il est peu admissible que Scot Erigène, cet érudit qui traduisit en latin les ouvrages du Pseudo-Denys l'Aréopagite, qui commente saint Jean, qui, néoplatonicien et surtout dialecticien donne à la raison la première place dans la discussion des problèmes, qui avait déjà pris une part active dans la controverse sur la prédestination, n'ait pas élevé la voix dans ce débat non moins important sur la présence réelle. Si l'on ne peut prouver d'une manière certaine que Jean Scot ait écrit un ouvrage spécial sur ce sujet, du moins est-il très vraisemblable qu'il a fait connaître, dans certains de ces écrits, par quelques remarques, sa pensée sur ce point. Ce sont ces fragments qui auraient été réunis plus tard par des adversaires pour être condamnés et brûlés en même temps que les ouvrages de Bérenger, qui reflétaient les idées de son maître[4].

1) Mabillon, *ibid.*, n° 86.

2) Cette remarque très juste a été faite par Gfrörer, *Allgemeine Kirchengeschichte*, t. III, 2, p. 922, Rem.

3) Sudendorf, *Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe*, Hamburg und Gotha, 1850, p. 212.

4) Christlieb, *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena*, Gotha, 1860,

A la même tendance que Raban Maur, qui voyait dans le sacrement une force spirituelle se communiquant à l'homme spirituel et qu'il appelait la *virtus sacramenti*, se rattachent Walafried Strabon et l'exégète Christian Druthmar, tandis que la théorie de Radbert trouve des défenseurs dans Hincmar de Reims, Haimon d'Alberstadt, Remi d'Auxerre. A cette période de vive controverse succéda une période de repos et de calme, pendant laquelle la thèse de Paschase s'implante de plus en plus dans les esprits. Au x[e] siècle Gerbert, l'homme le plus lettré et le plus savant de son temps, en est aussi le défenseur le plus marquant. Son livre, le *De Corpore et Sanguine Domini* est intéressant parce qu'il nous renseigne sur l'état de la question à cette époque [1]. Il s'efforce de démontrer que la théorie de Radbert est conforme à l'enseignement des Pères et il cite des textes empruntés à Ambroise, Jérôme, Augustin, au pape Léon, à Basile, à Grégoire ; il fait aussi appel à la dialectique, à l'arithmétique, à la physique. D'après lui, l'Eucharistie est le moyen par lequel l'homme participe à la nature divine du Christ. L'action du sacrement ne se fait pas sentir seulement sur l'âme, mais aussi sur le corps. Le corps de Christ est à la fois aliment spirituel qui nourrit notre âme et aliment corporel qui donne à notre chair l'incorruptibilité. Mais comme nourriture charnelle, il n'est cependant pas soumis à l'évacuation comme les autres aliments ; c'est une « objection diabolique » que faisaient valoir certains auteurs et contre laquelle Gerbert s'élève avec vigueur.

A cette époque le goût du merveilleux domine tout ; l'hostie fait des miracles, elle devient un objet de vénération.

p. 75; Huber, *Johannes Scotus Erigena*, München, 1861, p. 105; v. un de ces fragments dans Höfler, *Die deutschen Päpste*, Regensburg, 1839, t. II, p. 80, où Jean Scot représente l'Eucharistie comme une union spirituelle avec le Christ.

1) F. Picavet, *Gerbert, un Pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, *loc. cit.*, p. 168 ss.

Le spiritualisme d'un Augustin semblait à jamais oublié, lorsque, au seuil du XIe siècle, une voix s'éleva pour protester contre cette piété grossière. Bérenger de Tours est, en effet, le point d'arrivée du courant spiritualiste au Moyen-âge. Les deux tendances, symboliste et réaliste, avaient couru parallèlement dans l'Église des premiers siècles; elles sont toutes deux soutenues par des hommes éminents. Au début du moyen âge, la tendance réaliste prend les devants et paraît l'emporter. Mais au IXe siècle la tendance spiritualiste fait un vigoureux effort, qui n'est pas couronné de succès. La tendance réaliste gagne du terrain au Xe siècle et elle résiste au dernier assaut que lui livre un survivant du courant opposé, seul à défendre ses idées contre la masse des clercs et des laïques, Bérenger de Tours. A partir de ce moment la doctrine de la Transsubstantiation semble victorieuse, mais elle n'a pas reçu le sceau officiel de l'Église. Aussi l'épithète d'hérétique dont on a si souvent gratifié Bérenger au XIe siècle et aux siècles suivants est-elle au moins inexacte, puisque la doctrine de la Transsubstantiation ne fut érigée en dogme qu'au quatrième concile œcuménique de Latran, sous le pontificat d'Innocent III, en 1215. Elle était ainsi résumée : Dans le sacrement de l'autel le corps et le sang du Christ sont vraiment contenus sous les espèces du pain et du vin, le pain et le vin étant, par la puissance divine, changés en corps et en sang (*Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina*)[1].

1) Giessler, *op. cit.*, p. 485.

PREMIÈRE PARTIE

LES DÉBUTS DE BÉRENGER. — APPARITION DE SA DOCTRINE.

---

§ 1. — *Premières années de Bérenger.*

Bérenger est né à Tours dans les premières années du XIe siècle[1]. Il appartenait à une famille riche et distinguée; un de ses oncles, Walter, était principal chantre à la basilique de Saint-Martin. Le jeune Bérenger reçut son éducation première à l'école de la cathédrale, où il eut comme maître Adam, modérateur en chef, qui avait lui-même pour aide le prêtre Raginald[2]. Il alla bientôt perfectionner ses études à Chartres, où professait l'illustre évêque Fulbert, le « Socrate des Francs ». Celui-ci par ses hautes qualités morales et intellectuelles jouissait dans les milieux scolaires d'une réputation bien méritée. Il avait su attirer auprès de lui la plus grande partie de la jeunesse intelligente de son temps. Sa méthode d'enseigner paraît avoir été la même que celle de son maître Gerbert, dont il avait suivi les leçons à la ca-

1) *Histoire littéraire* par les Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, Paris, 1746, t. VIII, p. 197. La date de sa naissance a été controversée; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. II, p. 625, le fait naître en 1020; Schwabe, *Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreits*, Cothen, 1886, p. 8, propose la date plus vraisemblable de 1010. En effet, en 1078, Bérenger est cité à Rome par le pape. Si, comme le veut Baronius, il était né en 998, il aurait eu en 1078, 80 ans; il est peu probable qu'à cet âge, Bérenger aurait fait un voyage aussi long et aussi pénible que celui de Rome.

2) L. Maître, *Les Écoles épiscopales et monastiques de l'Occident*, p. 129; *Histoire littéraire*, t. VII, p. 53.

thédrale de Reims. Or, l'enseignement de Gerbert avait été incomparable. Scolastique à Reims, il étonne ses contemporains par la puissance de son intelligence et l'étendue de ses connaissances. Il enrichit, augmente l'héritage laissé par ses devanciers. Il lit, explique et commente l'*Isagoge* de Porphyre avec les traductions de Boèce et de Victorinus, les *Catégories*, l'*Interprétation* d'Aristote, les *Topiques* de Cicéron, le *Timée* de Platon, connu déjà de Scot Erigène, les *Topiques*, les *Syllogismes catégoriques*, les *Syllogismes hypothétiques*, les *Définitions* et les *Divisions* de Boèce. Il initie ainsi ses élèves à la dialectique; il leur fait aussi connaître les auteurs de l'antiquité classique : Virgile, Stace, Térence, Juvénale, Horace, Perse, Lucain, Salluste, César et Sénèque. Il fait plus, il habitue ses élèves à la discussion, les confie à un sophiste pour les rompre à cet art. Il ajoute à cela l'enseignement des mathématiques, de l'arithmétique, de l'astronomie, de la géométrie, de la physique, de la médecine et de la musique. A tout ce savoir il joint les qualités d'un professeur accompli. Il est constamment préoccupé d'augmenter et de compléter son enseignement par l'achat de livres pour sa bibliothèque, ne reculant jamais devant la dépense. Il dirige lui-même les scolastiques, leur donne des conseils, ne ménage pas les explications. C'est un humaniste et un lettré; c'est aussi un orateur : il parle avec clarté, énergie, précision[1]. L'influence de Gerbert est de celles qui se font sentir pendant plusieurs siècles. Il forma de nombreux disciples qui se répandirent en France, en Belgique et en Germanie. L'enseignement professé dans les écoles du XIe siècle relèvera directement du sien. L'un de ses disciples, Fulbert[2], après sa nomination à l'évêché de Chartres, fut appelé à diriger l'école de la cathédrale. L'enseignement qu'il y donna ne paraît pas différer dans ses grandes lignes de celui qu'il avait reçu de son maître à Reims. Il enseignait le *trivium*

1) Cf. F. Picavet, *Gerbert, un Pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, *loc. cit.*, p. 43 ss., 69 ss., 117 ss.

2) Clerval, *Les Écoles de Chartres*.

(grammaire, rhétorique, dialectique) et le *quadrivium* (arithmétique, musique, géométrie, astronomie). Il expliquait surtout l'*Isagoge* de Porphyre avec la traduction de Boèce et l'*Interprétation* d'Aristote. Mais c'est la rhétorique qu'il enseigna de la manière la plus suivie. Cette étude se divisait en trois parties : 1° l'explication des règles de grammaire ; 2° le commentaire des auteurs de l'antiquité et ici on retrouve les noms de Virgile, Juvénal, Perse, Horace, Lucain, Térence, Tite-Live ; 3° des exercices de prose et de poésie. Fulbert, comme Gerbert, paraît avoir été un écrivain de talent et ses lettres passaient pour être des modèles. La poésie était aussi cultivée à Chartres et Fulbert contribua beaucoup à répandre cette poésie vulgaire, en usage surtout dans les milieux scolaires. Ses disciples Angelran, Adelmann, Bérenger composèrent des pièces de vers médiocres d'ailleurs. La théologie fut aussi l'objet particulier des études de Fulbert. Il en appelle souvent à l'autorité de Jérôme, d'Ambroise, d'Augustin ; mais il hésitait à donner son opinion personnelle, lorsqu'il croyait ne pas pouvoir l'appuyer sur l'autorité des Pères[1].

Ce maître laissa une profonde impression dans l'âme de ses disciples. Il s'était fait leur ami par la douceur de son caractère et le charme de sa compagnie. Plus tard Adelmann rappellera à Bérenger sa mémoire bénie et le sommera au nom du maître aimé, de revenir à la foi catholique[2]. Il lui rappellera les entretiens intimes qu'ils avaient ensemble dans le petit jardin, près de la chapelle. Le maître exhortait alors

1) *Histoire littéraire*, t. VII, p. 16 ; Ch. Pfister, *De Fulberti carnotensis episcopi vita et operibus*, Nancy, 1885, p. 20, 24, 29, 30.

2) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIII, col. 1289, Epistola Adelmanni ad Berengarium. « Collectaneum te meum vocavi propter dulcissimum illud contubernium quod cum te adulescentulo, ipse ego majusculus, in Academia Carnotensi sub nostro illo venerabili Socrate jucundissime duxi... Nos enim sanctiorem vitam salubrioremque doctrinam catholici et christianissimi hominis experti sumus, et nunc ejus apud Deum precibus adjuvari sperare debemus » ; cf. Sudendorf, *op. cit.*, p. 8.

ses disciples à suivre la voie droite, tracée par les Pères et à ne jamais s'égarer dans les sentiers de l'erreur.

Une série de personnages illustres sortirent de cette « Académie de Chartres » : Adelmann, plus tard écolâtre de Liège, puis évêque de Brescia, Reinald de Tours, Gérard, Walter, le Bourguignon, Hildier, qui se signala comme médecin, Wazon, écolâtre, puis doyen de l'église de Liège[1]. Mais le plus célèbre de tous fut Bérenger. Déjà à Chartres, il s'était fait remarquer par sa vive intelligence. Il avait une aptitude spéciale pour critiquer les opinions de ses maîtres. Il résistait même à Fulbert et faisait peu de cas de son enseignement. Il aimait à se moquer du fatras des arts libéraux et n'étudiait que la dialectique[2]. On rapporte même que sur le point de mourir, le vieux prélat, ayant le pressentiment que Bérenger troublerait l'Église l'anathématisa et le signala comme un démon[3].

A Chartres, Bérenger fit une étude approfondie des textes[4]. Il étudia les auteurs classiques, lut et commenta la Bible; mais il cultiva surtout la dialectique qui lui fournira plus tard des armes puissantes dans ses discussions théologiques. On ne peut établir d'une manière précise la durée du séjour de

1) *Histoire littéraire*, t. VII, p. 438; Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Lutet. Paris., 1717, t. IV, p. 113, 114, Lettre d'Adelmann à Bérenger; J. Havet, *Œuvres*, t. II, p. 89-109, *Poème rythmique d'Adelmann de Liège sur plusieurs savants du XIe siècle* (1028-1033). En ce qui concerne cette versification latine rythmique, v. dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1876, G. Paris, *Lettre à M. L. Gauthier sur la versification latine rythmique*.

2) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIX, col. 1428 : « Is ergo (Berengarius) cum juvenilis adhuc in scholis ageret annos (ut aiunt qui eum tunc noverunt), elatus ingenii levitate, ipsius magistri sensum non adeo curabat, condiscipulorum pro nihilo reputabat, libros insuper artium contemnebat. »; J. de Crozals, *Lanfranc, archevêque de Cantorbéry, sa vie, son enseignement, sa politique*, Paris, 1877, p. 84.

3) Migne, *Patrologie latine*, t. CLXXIX, col. 1258.

4) *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XII, p. 461; t. XI, p. 349 ; Bérenger est appelé « Grammaticus » « in Grammatica et Philosophia clarissimus »; dans son traité *De sacra coena*, éd. Vischer, Berlin, 1834, Bérenger cite à plusieurs reprises les auteurs classiques, p. 25, 27, 29, 33, 48, 260.

Bérenger à Chartres. Peut-être y resta-t-il jusqu'à la mort de Fulbert (10 avril 1029)[1].

Bérenger retourna dans sa ville natale, et fut reçu au nombre des membres du clergé de l'église métropolitaine de Saint-Martin, puis il devint trésorier et chambrier[2]. Il succéda plus tard à Adam, comme scolastique[3]. Cette école de Tours avait un passé glorieux. Fondée par Alcuin, elle avait bientôt pris un rapide essor. Raban Maur et plusieurs personnages du IX[e] siècle y avaient étudié[4]. Bérenger était l'homme de la situation: il s'imposait par son esprit supérieur, éloquent, enflammé[5]. Il avait une voix lente, laissait tomber ses mots un à un, méditant longtemps avant de parler. Il avait su se faire des amitiés solides parmi les étudiants, allant même jusqu'à nourrir ceux d'entre eux qui étaient dans le besoin[6]. Il ne vivait que pour la pensée, étant d'une sobriété qui allait jusqu'à la macération. D'après Guillaume de Malmesbury, il ne souffrit jamais la présence d'une femme[7].

1) *Histoire littéraire*, t. VII, p. 265; Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, Saec. VI, Pars II, n. 8.

2) Les charges de chambrier et de trésorier (*camerarius, thesaurarius*) se confondaient souvent. Elles consistaient à administrer les finances du chapitre. Le trésorier avait le dépôt des fonds capitulaires et des vases précieux; il surveillait les recettes et les dépenses, dressait les comptes et les rôles.

3) L'écolâtre (*scholasticus, magister scholæ*) était un maître choisi directement par l'évêque ou par l'abbé et chargé de la haute direction de l'école cathédrale et des écoles diocésaines. Il dirigeait l'enseignement, surveillait les établissements. Cette charge était souvent remplie par l'abbé ou l'évêque lui-même, mais souvent aussi par un chanoine ou un prêtre. qui s'imposait par son talent; v. A. Luchaire, *Manuel des Institutions françaises*, Paris, 1892, p. 54; G. Bourbon, *De la licence d'enseigner et du rôle de l'Écolâtre au Moyen-âge*, dans *Position des thèses des élèves de l'École des Chartes*, 1875.

4) J. Maan, *Sancta et Metropolitana ecclesia Turonensis*, Aug. Tur., 1667, p. 85; J. Launoi, *De scholis celebrioribus*, Lutet. Paris., 1672, p. 33; *Histoire littéraire*, t. VII, p. 53.

5) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIX, col. 1428, Guitmond, *De Corporis et Sanguinis Christi veritate in Eucharistiâ*.

6) « Egenos scholares, quos ipse quotidiana stipe sollicitabat », *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 191.

7) G. de Malmesbury, *De Gestis rerum Anglorum*, l. VIII, *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 191; « Porro licet Berengarius primum calorem juventutis, aliquarum haereseum defensione infamaverit, aevo austeriore ita res-

il enseigna à Tours les arts qu'il aimait le plus et qui lui avaient valu une partie de sa gloire : la Grammaire et la Dialectique. Il expliquait aussi les Psaumes[1], les épîtres de saint Paul et l'Apocalypse. Il introduisit aussi dans son école une méthode nouvelle d'intonation, ce qui excita l'indignation de ses contemporains[2].

Au début, tout au moins, son enseignement ne paraît pas avoir été spécifiquement théologique. Nous savons que de bonne heure il avait acquis une réputation de médecin[3]. Il s'était attaché à l'étude de la grammaire et des auteurs. Il raconte qu'il a étudié Donat[4]. Il connaît Horace, Térence, Boèce qu'il cite[5]. D'ailleurs, comme il en avait déjà manifesté la tendance à l'école de Chartres, où il affectait de mépriser les arts libéraux, il agissait très librement à l'égard des auteurs, n'hésitait pas à donner des définitions nouvelles, aimait à interpréter les mots à sa manière. Il devait affecter une certaine originalité dans ses explications. Ses adversaires lui reprochent de rejeter les meilleurs parmi les écrivains anciens, au point de mépriser Priscien, Donat et Boèce[6]. Ce n'est que plus tard, lorsqu'il enseignait déjà à Tours qu'il étudia d'une manière spéciale les Écritures saintes[7] ; il lut et commenta la Bible avec la même méthode que les auteurs profanes[8]. Sur son enseignement de la dialectique, les té-

puit, ut sine retractatione a quibusdam habeatur sanctus, innumeris bonis, maxime autem humilitate et eleemosynis approbatus .. foeminea venustatis adeo parcus, ut nullam conspectui suo pateretur admitti. » *Ibid.*, t. XI, p. 382.

1) *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 501, Epistola Gozechini scholastici ad Valcherum.

2) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIII, col. 1289, Epistola Adelmanni ad Berengarium.

3) Sudendorf, *op. cit.*, p. 200, Lettre de Drogo de Paris à Béranger.

4) *De sacra coena*, p. 260.

5) *Ibid.*, p. 25, 29, 33, 48, 260 ; Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 103, 104.

6) Epistola Adelmanni ad Berengarium, *Bibliotheca Patrum Maxima Lugdunensis*, t. XVIII, p. 438.

7) *De sacra coena*, p. 44 ; Sudendorf, *op. cit.*, p. 200.

8) Cf. Kahnis, *Die Lehre vom Abendmahl*, Leipzig, 1851, p. 234.

moignages contemporains sont très sobres. Toujours est-il qu'à Chartres, il avait manifesté de grandes dispositions pour cet art et ses adversaires eux-mêmes ont reconnu son habileté. « C'est un admirable philosophe... très versé dans les arts libéraux et surtout dans la dialectique... il était regardé comme le plus célèbre parmi les sectateurs de la divine philosophie »[1].

Sa grande éloquence, sa subtilité d'esprit lui valurent une renommée bien acquise. Un de ses élèves, Hildebert, disait de lui :

> « *Quidquid philosophi, quidquid cecinere poetæ*
> *Ingenio cessit eloquioque tuo*[2] ».

Un autre, Balderich de Dôle, célèbre l'éclat de l'école de Tours sous la direction de Bérenger :

> « *Tota Latinorum facundia marcida floret*
> *Dum Berengario Turoni viguere magistro*[3] ».

Bérenger eut de nombreux disciples, qui occupèrent des places prépondérantes dans l'Église : Eusèbe Brunon, évêque d'Angers[4], Hildebert, plus tard évêque du Mans, puis archevêque de Tours. Ce dernier, malgré les nombreuses condamnations dont son maître avait été l'objet, lui resta toujours fidèle et lui témoigna sa reconnaissance en faisant son éloge dans plusieurs pièces de vers[5].

Bérenger était aussi respecté par l'élite du clergé. Hubert, évêque d'Angers, lui donna une marque de son estime en le nommant archidiacre de l'église Saint-Maurice, à Angers[6] (1040). Mais il n'en continua pas moins de diriger

1) *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XII, p. 279 ; t. XI, p. 161 ; Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hamburg, 1712, p. 111.

2) *Venerabilis Hildeberti Carmina*, éd. A. Beaugendre, Paris, 1708, p. 1324.

3) *Histoire littéraire*, t. VII, p. 53 ; Launoi, *De scholis celebrioribus*, p. 33 ss.

4) *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 199 ; J. Maan, *Sancta et Metropolitana ecclesia Turonensis*, p. 103, 104.

5) F. de Roye, *Vita, hæresis et pœnitentia Berengarii*, Andegavi, 1656, p. 82-84.

6) *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 200 ; t. VII, p. 58 ; J. Launoi, *De scholis*

son école de Tours. L'impression qu'il faisait alors sur ses contemporains se trouve résumée dans une lettre que Drogo, plus tard archidiacre de Paris, lui écrivit aux environs de 1040[1]. Celui-ci était allé faire une visite à Bérenger; à son retour il éprouva le besoin de dire au maître vénéré toute l'admiration qu'il éprouvait pour sa personne : « Je ne sais à qui je pourrais te comparer. En effet ni les multiples occupations que tes nombreuses affaires te procurent, ni les conseils à donner à ceux qui viennent te consulter, ni ton âge, qui a dépassé déjà la première jeunesse, ni ton corps que tu mortifies par l'abstinence n'ont pu t'empêcher de scruter les Écritures.... »

Vers cette même époque des solitaires vinrent lui demander des conseils spirituels. Bérenger leur répondit par une lettre fort remarquable[2]. Il leur recommande de lutter contre les tentations de la chair, contre tous les vices qui assaillent l'ermite dans sa solitude.

L'orgueil est à éviter. « Si, dit-il, tu parviens à vaincre la chaire par l'abstinence, aussitôt tu t'enorgueillis. Voilà le vice. »... « L'orgueil est le vice commun aux démons et aux ermites »[3]. Il les exhorte à travailler, car le but du travail est Christ. C'est pour lui qu'ils doivent vivre, travailler, peiner ; il termine par un bel éloge de la charité[4].

Sa renommée était si grande que le roi de France, Henri I, qui était en même temps abbé de l'église de Saint-

celebrioribus, p. 33. « Qua de re sic loquitur Chronicum Turonense : Anno MLX clarebat Magister Berengarius Grammaticus, Andegavensis Archidiaconus et Thesaurarius, nec non et Magister Scholarum, et Camerarius ecclesiae Beati Martini Turonensis. »

1) Sudendorf, *op. cit.*, p. 200.

2) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. I, p. 191-195 ; O. Delarc, *Les origines de l'hérésie de Bérenger*, *Revue des Questions historiques*, 1876, t. II, p. 119, en fait l'éloge : « On croirait entendre un Père de l'Église et non un futur hérétique ».

3) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. I, p. 192, 193.

4) Lehmann, *Berengarii Turonensis vitae ex fontibus haustae pars prima*, Rostochii, 1870, p. 8 en a dit : « Praeclarissime vero elucet ex hac epistola magna auctoris eruditio dogmatica et vis quam Augustini doctrina, praecipue de gratia, in Berengarium habuerit » ; cf. Schnitzer, *op. cit.*, p. 10 ss.

Martin de Tours, lui accorda sa confiance[1]. Bérenger alla même jusqu'à jouer le rôle d'arbitre. Joscelin de Partenai, plus tard archevêque de Bordeaux, lui demanda conseil, entre les années 1047 et 1049, sur la conduite que devaient avoir des clercs en révolte contre leur évêque[2]. Bérenger lui répondit d'une façon ambiguë, pour ne pas se compromettre sans doute, en donnant à la fois tort et raison aux clercs et à l'évêque[3].

§ 2. *Première apparition des idées de Bérenger. Le synode romain de 1050.*

La renommée de Bérenger avait franchi de bonne heure les frontières de la France. Adelmann, scolastique de Liège, dans une de ses lettres où il lui rappelait leurs années communes d'études, savait déjà, avant 1050, que Bérenger s'était écarté de l'unité de l'Église. Voulant le ramener dans la voie commune, il pria Paulin, primicier de Metz, leur ami commun, d'écrire à l'écolâtre de Tours. Adelmann attendit deux ans la réponse et prit enfin le parti de lui écrire, lui-même[4]. Sa lettre était pleine d'affection, de bonté d'âme, d'éloquence persuasive. Il lui rappelle les doux moments qu'ils ont passés ensemble à l'école de Chartres. Il l'exhorte au nom de la mémoire bénie de Fulbert à ne pas troubler la paix de l'Église et à ne pas jeter la discorde dans « la république chrétienne fondée par les ancêtres ». Cette lettre ne dut pas avoir beaucoup d'effet sur Bérenger, car dans un écrit que ce dernier adressa plus tard à Adelmann[5], il lui

1) *De sacra coena*, p. 42 ; Sudendorf, *op. cit.*, p. 173.

2) Sudendorf, *op. cit.*, p. 173.

3) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 1, p. 195.

4) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIII, col. 1289, Adelmanni ex scholastico Leodiensi episcopi Brixiensis de Eucharistiae sacramento ad Berengarium epistola ; col. 1290 : « Avertat Dominus a te, sancte frater, semitas tales, et convertat pedes tuos in testimonia sua ; et mendaces ostendat qui famam tuam tam foeda labe maculare nituntur... »

5) Berengarius in purgatoria epistola contra Almannum, écrite d'après Su-

répondit vivement et chercha même à jeter le ridicule sur son ancien condisciple. A la même époque un de ses anciens camarades, Hugues, évêque de Langres, eut un entretien avec lui. L'évêque dut avoir avec le scolastique une longue conférence dogmatique et le quitta, persuadé qu'il était en présence d'un hérétique. De retour chez lui, il lui adressa un traité intitulé *Tractatus de Corpore et Sanguine Christi contra Berengarium*[1]. Il veut le convaincre par des textes tirés de l'Écriture de la fausseté de sa doctrine, en essayant de conclure à la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel. Ce traité passa inaperçu. Hugues fut déposé quelques mois après, à cause de ses mauvaises mœurs, au concile de Reims de 1049, présidé par le pape Léon IX.

Ainsi, avant 1050, époque où va se réunir le synode romain, les idées de Bérenger étaient certainement connues, au moins de quelques amis du scolastique. Bérenger dans son traité *De sacra Coena*[2] prétend qu'avant le concile de Verceil, personne ne pouvait encore connaître son opinion sur la sainte Cène, attendu qu'il n'avait pas encore sur cette question des notions bien précises. M. Schnitzer[3] dit qu'il ne faut pas ajouter foi à cette assertion et son raisonnement est très probant.

On a fait beaucoup d'hypothèses sur les motifs qui ont poussé Bérenger à s'écarter de la foi de l'Église. Les uns ont prétendu qu'il voulait par là favoriser les passions du peuple, en enlevant au sacrement son caractère sacré et effrayant.

dendorf, *Berengarius Turonensis*, p. 23, 24, entre 1051 et 1057 ; se trouve aussi dans Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 109-113.

1) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLII, col. 1326 ss. (d'après Dachery, *Opera B. Lanfranci*, Append., p. 68-71) ; v. aussi sur Hugues de Langres et ses écrits, *Histoire littéraire*, t. VII, p. 438-443.

2) *De sacra Coena*, p. 44.

3) *Berengar von Tours sein Leben und seine Lehre*, p. 18, 19. Les écrits d'Adelmann sont d'après Schnitzer certainement antérieurs à 1050 ; de plus au synode de Rome de 1050 l'accusation d'hérésie avait déjà été lancée contre Bérenger ; celui-ci aurait-il pu engager sa polémique avec Lanfranc s'il n'avait pas eu des opinions arrêtées sur la Cène ?

C'est une idée qu'il est à peine besoin de réfuter, quand on connaît la pureté et le haut caractère moral de la vie de Bérenger. Lanfranc[1] croit qu'il entreprit de dogmatiser par passion de la gloire et par vanité. Les Bénédictins sont du même avis[2]. D'après Guitmond d'Aversa[3], Lanfranc aurait réussi à grouper autour de sa chaire un nombre considérable d'élèves; l'école de Tours aurait été désertée et Bérenger aurait alors voulu augmenter l'attrait de ses cours en exposant des théories nouvelles. Delarc[4] donne deux raisons principales : 1° l'élévation en 1047 au siège épiscopal d'Angers de Brunon, condisciple de Bérenger; 2° l'appui que ce dernier avait dans la personne du prince d'Anjou, Geoffroy-Martel.

Ce raisonnement qui s'appuie uniquement sur des témoignages extérieurs n'est pas convaincant. On sait en effet que, déjà sur les bancs de l'école, Bérenger avait fait preuve d'un esprit critique et sagace, qui pouvait faire penser que plus tard il serait amené à éprouver ses croyances religieuses. La lecture du traité de Paschase Radbert, *Du Corps et du Sang de Notre Seigneur*, dut attirer son attention sur l'important problème du sacrement de l'Eucharistie. Il dut être frappé des raisons que le moine de Corbie faisait valoir en faveur de la transsubstantiation. On en trouve l'écho dans son traité sur la Sainte-Cène. Il appelle les raisonnements de Paschase des « inepties », des « sottises »[5] (*ineptia, vecordia*).

Par contre les idées de Jean Scot sur le même sujet le captivèrent. C'est qu'il y avait entre ces deux esprits une parenté intellectuelle. Comme lui, Bérenger donna la prédomi-

1) *Beati Lanfranci De Corpore et Sanguine Domini*, c. IV, Migne, *Patrologie latine*, t. CL., col. 407 ss.

2) *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 202.

3) *Guitmundi archiepiscopi aversarii Liber de Corporis et Sanguinis veritate in Eucharistia*, l. I, dans Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIX, col. 1428.

4) O. Delarc, *Les Origines de l'Hérésie de Bérenger*, *Revue des Questions historiques*, 1876, t. II, p. 121, 122.

5) *De sacra coena*, p. 37, 84.

nance à l'intelligence sur la foi, comme lui il se servit de la dialectique pour résoudre les problèmes religieux. Cette méthode nouvelle dut plaire à la jeunesse de Tours, mais l'Église s'aperçut bientôt qu'elle était en présence d'un philosophe, qui sur un point était loin d'admettre les opinions généralement répandues dans l'Église. Pendant trente ans ses docteurs essaieront de le confondre par leurs arguments. Parmi eux Lanfranc, moine du Bec en Normandie, ne fut pas le moins acharné, ni le moins redoutable[1].

Né en 1005 à Pavie, fils d'un des officiers municipaux de la ville, Lanfranc se destinait d'abord à remplir les fonctions de son père et fit à cet effet des études de droit à Bologne. Il revint à Pavie, où il acquit bien vite une réputation brillante, puis il quitta brusquement sa ville natale et passa les monts, attiré sans doute par la supériorité des écoles françaises. Il arriva en France vers 1040 et se rendit directement en Normandie. Il professa deux ans à l'école d'Avranches, puis tout à coup il renonça au monde et se réfugia au couvent du Bec, fondé par Herluin (1042). Lanfranc y ouvrit une école, organisée sur le modèle de celles qui existaient alors. L'école du Bec devint rapidement le rendez-vous des étudiants de la chrétienté entière. Le maître eut l'honneur de former une génération dont plusieurs membres devinrent des personnages influents. Au nombre de ceux-ci sont : le pape Alexandre II, prédécesseur de Grégoire VII, Guitmond, plus tard archevêque d'Aversa, Anselme, plus tard archevêque de Cantorbéry, Yves, évêque de Chartres, Foulques, évêque de Beauvais.

Son enseignement, commencé en 1045, dura sans interruption jusqu'en 1063 ou 1066. Il réussit à gagner la confiance du duc Guillaume de Normandie, le futur conquérant de l'Angleterre, qui le choisit comme confesseur, le nomma en 1063 abbé de Saint-Étienne de Caen et en 1069 ou 1070

1) J. de Crozals, *Lanfranc archevêque de Cantorbéry, sa vie, son enseignement, sa politique*, p. 7-97.

archevêque de Cantorbéry. C'est là que Lanfranc mourut le 28 mai 1089[1].

Entre Bérenger et Lanfranc la lutte était inévitable. Le premier, esprit superbe, qui s'élève contre la tradition des conciles, sacrifie tout à ce qu'il croit être la vérité. Le second, homme de gouvernement, défenseur du dogme, attaque sans pitié le penseur, qui ose troubler la paix de l'Église. Sûr de la vérité, il n'a jamais été effleuré par un doute ; aussi toute sa vie il combattra Bérenger ; archevêque de Cantorbéry, Lanfranc polémisait encore contre son adversaire. Entre ces deux hommes, il n'y avait peut-être pas seulement une opposition de caractère, mais aussi une rivalité d'école. A Tours, Bérenger avait vu accourir autour de sa chaire une foule d'étudiants[2]. L'impression qu'il faisait sur eux était immense et tous ses anciens élèves paraissent lui avoir été fidèles. C'est qu'il savait les charmer par la subtilité de ses raisonnements et la facilité de sa parole. Clair, précis, insinuant, élégant, il joignait à toutes ces qualités une érudition très grande pour son époque, puisqu'il partage avec Gerbert l'honneur d'avoir mérité par sa science le surnom de *Magicien*. Pour Bérenger on en est réduit à enregistrer les témoignages d'admiration de ses contemporains, sans pouvoir faire revivre cet enseignement où il se donnait tout entier. Sous sa direction l'école de Tours regagnait la splendeur qu'elle avait eue au temps d'Alcuin.

Il enseignait depuis longtemps à Tours, lorsqu'en 1045, Lanfranc fut nommé prieur du couvent du Bec et y réorganisa les études sur le modèle des écoles qui existaient déjà. Lanfranc y enseigne la grammaire ; il connaît Priscien, dont le nom figure seul sur le catalogue de la Bibliothèque du Bec au XII[e] siècle[3]. La rhétorique, l'histoire, l'art épistolaire, la

1) Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, p. 112 ; *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 242 ; *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, Saec. VI, Pars. II, p. 628 ss ; Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 90.

2) Cf. *Bibliotheca Patrum maxima Lugdunensis*, t. XVIII, p. 437.

3) J. de Crozals, *op. cit.*, p. 37 ss.

poésie, il enseigne tout et utilise des auteurs anciens, profanes et religieux : Quintilien, Sénèque, Ovide, Virgile, César, Suétone, P. Orose, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Tours. Il était doué d'un certain sens critique. Il ne se contente pas d'étudier Augustin, Origène, Ambroise, Jérôme ; il remonte plus haut et commente les épîtres de Paul et les Actes des Apôtres. Il réunit des volumes à la bibliothèque du Bec, copie des manuscrits, lit et corrige les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans lesquels s'étaient introduites des erreurs grossières. Comme dialecticien il n'a pas d'originalité [1]. Il lui manque l'amplitude de la pensée et la hauteur de vues. Néanmoins il continue en Gaule avec Bérenger de Tours les méthodes d'enseignement inaugurées par Gerbert et suivies par Fulbert. Sa renommée attira bientôt à l'école du Bec de nombreux étudiants ; son nom se répandit dans toute l'Europe [2].

Les écoles de Tours et du Bec sont donc alors en pleine prospérité. Une rivalité devait bientôt s'élever entre elles et cette rivalité n'a pas été sans influence sur les controverses sur la sainte Cène [3]. Elle envenima le débat. Aussi l'occasion qui fournit à ces deux maîtres de se mesurer devait-elle vite se présenter.

Vers 1049, Léon IX vint en France présider un synode à Reims. Cette assemblée s'occupa-t-elle de Bérenger ? Les historiens de l'époque n'en disent rien. Le pape se contenta d'excommunier quelques hérétiques qui venaient de surgir en Gaule [4]. Bérenger d'ailleurs n'assistait pas au concile. Il avait appris par un clerc de Chartres, Ingebran, que Lanfranc attaquait ses doctrines ; il lui écrivit à ce sujet une lettre [5], où il lui reprochait d'avoir porté sur sa doctrine un

1) Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 238.
2) *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 242; *Histoire littéraire*, t. VI, p. 74, 75.
3) Cf. Schwabe, *op. cit.*, p. 11, 12.
4) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLII, col. 1437.
5) Labbe, *Sacrosancta Concilia*, Lut. Paris., 1671, t. IX, p. 1054 ss.

jugement trop précipité. Il s'exprime ainsi : « J'ai appris... que les théories de Jean Scot sur le sacrement de l'autel te déplaisaient et que tu les tenais pour hérétiques, parce qu'elles s'écartent de celles de ton protégé Paschase. S'il en est ainsi, frère, en portant un jugement précipité, tu as fait une chose indigne du talent non méprisable que Dieu t'a donné. Car tu n'as pas encore assez scruté les divines Écritures avec tes élèves les plus assidus. Et, bien que je sois encore inexpérimenté en ces matières, je voudrais, si l'occasion s'en présentait, t'en parler devant ceux qu'il te plairait soit devant des juges, soit devant des auditeurs. Aussi longtemps que cela n'a pas eu lieu, ne méprise pas ce que je dis... Si tu tiens pour hérétique Jean Scot, dont j'approuve la doctrine sur l'Eucharistie, tu dois également regarder comme hérétiques saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin pour ne pas parler des autres »[1].

Lanfranc raconte que cette lettre de Bérenger fut portée au Bec par un messager[2]. Lanfranc n'était pas à ce moment-là en Normandie, il assistait au synode de 1050 à Rome. La lettre fut confiée à des clercs qui la lurent ; scandalisés des idées qui s'y trouvaient, ils la transmirent au synode de Rome ; l'un d'eux se chargea de la porter. La lettre fut lue par Lanfranc, sur l'ordre du pape. Comme Bérenger approuvait la théorie de Jean Scot et rejetait celle de Paschase, on prononça contre lui une sentence de condamnation. Lanfranc, lui-même, à qui cette lettre était adressée était compromis. Le pape lui ordonna alors de se lever pour se disculper et de faire connaître sa foi ; ce qu'il fit. Comme Bérenger n'avait pu comparaître à ce synode, on indiqua un autre concile qui aurait lieu à Verceil, au mois de septembre suivant.

Tel est le récit de Lanfranc. Bérenger prétend que sa

1) Labbe, *loc. cit.*, p. 1054.

2) Lanfranc, *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, c. IV, Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 413 ; cf. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Venetiis. 1774. t. XIX, p. 769.

lettre ne pouvait en aucune façon compromettre son adversaire[1]. « De quel front en effet, dit-il, as-tu pu écrire que ma lettre pouvait faire élever des doutes contre toi?... Quiconque aura lu ma missive sera obligé de déclarer que si tu as été soupçonné, ce n'est certes pas ce document qui en est la cause. » Néander[2], Sudendorf[3] ont soutenu la thèse de Bérenger et ont vu en Lanfranc un menteur et un hypocrite. Fleury[4] et Mabillon[5] prétendent que c'est une autre lettre perdue qui a été lue à Rome. Stäudlin[6] fait justement remarquer que ce n'est pas le contenu de la lettre, mais le fait même que Lanfranc était en correspondance avec Bérenger, qui jeta le soupçon sur lui. Quant au voyage de Lanfranc à Rome, on ne peut lui donner comme unique mobile la dénonciation de Bérenger au pape. Il est plus vraisemblable d'admettre que Lanfranc était parti lorsque la lettre arriva en Normandie. D'ailleurs si le prieur du Bec avait reçu la lettre avant son départ, Bérenger n'aurait pas manqué de se servir de cet argument contre son adversaire. Il ne l'a pas fait. Donc tout nous prouve que Lanfranc était allé à Rome pour traiter des affaires urgentes.

§ 3. — *Propagande de Bérenger en Normandie. — Sa captivité. — Le concile de Verceil* (1050).

A la nouvelle des événements qui s'étaient passés à Rome, l'écolâtre de Tours se répandit en invectives contre le pape[7], qui avait prononcé une sentence de condamnation sans même entendre le coupable. Il se plaignit d'avoir été cité au concile

1) *De sacra coena*, p. 35, 36.
2) *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Hamburg, 1836, t. IV, p. 335.
3) *Berengarius Turonensis*, p. 10.
4) *Histoire ecclésiastique*, Paris, 1706, t. XII, p. 579.
5) *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, Saec. VI, Pars II, n. 13.
6) *Archiv für alte und neue Kirchengeschichte*, Leipzig, 1814, t. II, 1, p. 29.
7) *De sacra coena*, p. 37.

de Verceil par ordre de Léon IX, à qui il n'avait pas prêté serment d'obéissance. Ses amis et des personnages ecclésiastiques lui déconseillèrent de se rendre à cette assemblée, parce qu'aucune autorité ne pouvait le forcer de sortir de sa province ecclésiastique. Néanmoins, par déférence pour le pontife romain, il s'était mis en route. Mais, avant son départ, il voulut se concilier certains partisans dont l'appui lui était indispensable. Les circonstances lui étaient favorables. On sait que le pape avait réuni en 1049 un concile à Reims[1]. Cet acte avait fortement irrité le roi Henri I qui voyait d'un mauvais œil la papauté s'ingérer dans les affaires de son royaume. Le comte Geoffroy d'Anjou et le duc de Normandie Guillaume I prirent aussi parti pour Bérenger; ce dernier parce qu'il n'avait pu obtenir du pape l'autorisation d'épouser une de ses parentes, la sœur du comte de Flandre, Balduin.

Avant son départ, Bérenger résolut de se rendre auprès du roi, pour lui demander conseil sur la conduite qu'il devait tenir. Mais auparavant, il fit un détour par la Normandie, voulant faire visite à son ami Ansfried, abbé de Préaux, qu'il espérait gagner à sa cause[2]. Il eut un long entretien avec le moine dans sa cellule, mais Ansfried resta fidèle à ses anciennes opinions. Ces faits nous sont racontés dans une lettre que Bérenger lui écrivit peu de temps après l'entrevue (fin de l'année 1050)[3].

De l'abbaye de Préaux, Bérenger se rendit auprès de Guillaume, comte de Normandie. Il ne soupçonnait pas l'accueil qu'il recevrait auprès de son ancien protecteur. Celui-ci fit rassembler dans ses États, à Brionne[4] « les plus habiles

1) Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIX, p. 727-745.

2) Sudendorf, *op. cit.*, p. 105.

3) *Ibid.*, p. 208, 209; *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 203.

4) Deux lettres échangées entre Bérenger et le clerc Ascelin de Chartres nous font connaître cette conférence; v. Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 66 et ss.

gens de Normandie ». L'écolâtre fut sommé d'assister à cette conférence, où il fut assailli par les questions des clercs et réduit au silence[1]. On le força ensuite à signer une formule défendant la théorie de Paschase Radbert. Bérenger passa ensuite par Chartres où la nouvelle des événements passés l'avait déjà devancé. Les clercs le pressèrent aussi de questions, auxquelles il refusa obstinément de répondre[2].

Une déception plus cuisante encore l'attendait à la cour royale. Le roi, au lieu d'accueillir favorablement son clerc, le fit jeter en prison et dépouiller de tout l'argent qu'il portait sur lui. Le motif de ce brusque revirement n'est pas, comme le veulent les Bénédictins[3], un motif religieux, le désir d'extirper l'hérésie de son royaume, mais un motif exclusivement politique. Henri I était alors en hostilité avec son puissant vassal le comte Geoffroy d'Anjou[4]; il savait d'autre part que Bérenger était un protégé du comte et c'est pour irriter ce dernier qu'il fit enfermer Bérenger. Dans sa prison, l'écolâtre ne resta pas oisif. Il repassa les événements qui venaient de se passer et fermement convaincu d'être en possession de la vérité, il chercha à appuyer sa théorie sur une autorité indiscutable, l'Écriture sainte. C'est ce qu'il raconte lui-même dans une lettre à Ansfried[5] : « Selon le décret de la divine Providence, je fus jeté en prison... Je demandai l'Évangile selon saint Jean que je relus plusieurs fois pour la question qui me concernait avec toute l'attention dont j'étais capable. La chose m'apparut tellement évidente que j'en fus stupéfait; je me demandai comment on pouvait dissimuler des choses si évidentes, comment les yeux de la raison ne pouvaient être éclairés à l'aide d'une

1) *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 204; *Domni Durandi abbatis Troarnensis Liber de Corpore et Sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores*, Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIX, col. 1421 ss.

2) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIX, col. 1422.

3) *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 204.

4) Schwabe, *op. cit.*, p. 53 ss.

5) Sudendorf, *op. cit.*, p. 209, 210.

semblable lumière ?... On ne peut, en effet, soutenir que ce qui se trouve dans les Évangiles et dans les écrits des Apôtres ; c'est un fait incontestable, puisque cette opinion est soutenue par les interprètes les plus illustres et les plus autorisés des Écritures canoniques... Alors pourquoi avoir honte des écrits évangéliques et apostoliques et des paroles les plus authentiques des commentateurs les plus estimés des Écritures, des Ambroise, des Augustin, des Jérôme ? »

Pendant que Bérenger était retenu en captivité, le concile de Verceil se réunit sous la présidence du pape Léon IX, le 1[er] septembre 1050[1]. Lanfranc a raconté les événements de ce concile dans son *Liber de Corpore et Sanguine Domini*[2]. S'adressant à Bérenger il lui dit : « Cité à ce synode tu n'y es pas venu ;... devant tous ceux qui étaient venus de diverses parties du monde, on lut le livre de Jean Scot sur l'Eucharistie ; il fut condamné ; on exposa aussi tes idées qui le furent aussi ; puis on définit la foi de la sainte Église, que je professe et qui doit être professée ; après qu'on l'eut entendue, tous y donnèrent leur assentiment. Deux clercs, qui se disaient tes envoyés, voulurent prendre ta défense, mais dès le début ils faiblirent et furent pris. » Ces deux clercs sont : le premier, un des chanoines de l'église de Saint-Martin envoyé à Verceil, pour intercéder en faveur de Bérenger. Entendant le décret déclarer son maître hérétique, il s'écrie : « Par le Dieu Tout-Puissant tu mens » ; le second nommé Stephanus, voyant le livre de Jean Scot déchiré, déclare qu'on pourrait aussi déchirer certains livres d'Augustin. Léon IX les fit enfermer, prétendant que la foule leur ferait un mauvais parti[3]. Bérenger

1) Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 413 ; *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 191 ; Labbe, *Sacrosancta Concilia*, t. IX, p. 1051 ; *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 205 ; Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, Lut. Paris., 1707, t. IV, p. 515, 538 ; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIX, p. 749-752 ; Sudendorf, *op. cit.*, p. 109 ; Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XII, p. 583 ; L. Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1696, t. VIII, p. 24 ; Hefelé, *Histoire des Conciles* (trad. Delarc), Paris, 1871, t. VI, p. 329.

2) Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 413.

3) *De sacra coena*, p. 47.

répondit à Lanfranc assez vivement en faisant l'apologie de sa conduite[1]. Il raconte les événements qui l'ont empêché de se rendre au concile, son voyage en Normandie, sa visite au roi de France et son incarcération. Il prétend qu'à Verceil personne ne connaissait encore ses idées sur la sainte Cène. Il relève l'indignité du pape Léon, qui l'a déclaré hérétique « d'une voix sacrilège[2] », sans l'avoir entendu. Ce pape est issu du diable, il n'est pas même honnête[3]; à plus forte raison, il n'est pas saint, comme le prétend Lanfranc, l'évêque docile.

§ 4. — *Les synodes de Paris* (1051), *de Tours* (1054). — *Propagation des idées de Bérenger.*

Dès qu'il fut mis en liberté, Bérenger se mit en rapport avec la cour royale par l'intermédiaire d'un abbé influent, Richard, pour se faire restituer l'argent qui lui avait été pris[4]. Il voulait en outre protester contre le synode de Verceil et défendre le livre de Jean Scot.

C'est vers la même époque qu'un de ses amis, Paulin, primicier de Metz, lui écrivit[5]. Il l'encourageait à continuer dans la voie où il s'était engagé, puisque sa théorie était conforme à l'Écriture sainte; mais il lui reprochait certains faits, qui étaient de nature à compromettre son œuvre, notamment la façon irrévérencieuse avec laquelle Bérenger avait traité le pape Léon IX[6]. Sur ce point Paulin n'approuvait pas sa conduite et lui conseillait d'agir avec plus de sagesse et de prudence.

1) *Ibid.*, p. 34 ss.
2) « *voce sacrilega* » ; *De sacra coena*, p. 42.
3) *Ibid.*, p. 48.
4) Sudendorf, *op. cit.*, p. 211 ; Dachery, *Veterum aliquot scriptorum Spicilegium*, Paris, 1681, t. II, p. 510.
5) Epistola P(auli) ad Berengarium. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. I, p. 196 ; Sudendorf, *op. cit.*, p. 20.
6) *De sacra coena*, p. 33, 34.

Cependant les clercs de Chartres, ces infatigables adversaires de Bérenger, ne demeuraient pas inactifs. Ils ne cessaient d'adresser de pressants appels au roi, sollicitant de lui la réunion d'un concile national. Puisque Bérenger ne cessait de se plaindre d'avoir été condamné à Rome et à Verceil sans avoir été entendu, on devait cette fois le laisser exposer ses idées.

Le roi qui voulait faire traiter l'affaire uniquement par des prélats français, convoqua aussitôt une assemblée à Paris, le 16 octobre 1051, où Bérenger et son complice, l'évêque d'Angers, Eusèbe Brunon, devaient comparaître. La nouvelle de ce synode émut la papauté. Déoduin, évêque de Liège, s'en fit le porte-parole dans une lettre adressée au roi Henri[1]. « Nous supplions votre Majesté de ne pas daigner entendre leurs assertions impies, sacrilèges, néfastes, jusqu'à ce que, le siège de Rome ayant donné son avis, vous ayez la permission de les condamner. Au lieu d'entendre des gens de cette espèce et au lieu de réunir un concile, on ferait mieux de songer à leur supplice. »

Les exhortations de Déoduin ne furent pas prises en considération par le roi de France et le synode se réunit à Paris[2]. Bérenger, qui avait manifesté l'intention de s'y rendre, n'y parut pas. Il savait sans doute par des personnes bien

1) Epistola Deoduini Leodicensis episcopi ad Henricum regem contra Brunonem et Berengarium. Migne, *Patrologie latine*, t. CXLVI, col. 1439 ss. ; col. 1440 : « ... Majestatem vestram omnes exoratam vellemus, ut interim illorum impiam, sacrilegam et nefariam assertionem audire contemneretis, donec, accepta Romanae sedis audientia, damnandi potestatem haberetis. Quanquam hujusmodi homines nequaquam oporteat audiri, neque tam est pro illis concilium advocandum, quam de illorum supplicio exquirendum. » Cf. Baronius, *Annales ecclesiastici*, Antverpiae, 1642, t. XI, p. 120, 121 ; Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. IX, p. 1059.

2) Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. IX, p. 1059. « Concilium parisiense, in quo damnatus Berengarius coram Henrico I Francorum Rege, XVII Kal. novemb, anno Domini MLI » ; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIX, p. 781, 785, 786 ; Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 515 ; *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 205 ; *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 527 ; Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XII, p. 590.

informées à quoi il s'exposerait, s'il venait défendre les idées de Jean Scot. Il y avait en effet à peine trente ans (1022-1051) que les hérétiques d'Orléans avaient été conduits au bûcher sur l'ordre d'Henri I et cet événement devait encore être présent à la mémoire du scolastique de Tours. Durand nous a rapporté les diverses péripéties de ce synode. On y lut d'abord une lettre de Bérenger à Paulin, primicier de Metz, qu'Isembard, évêque d'Orléans avait interceptée. Cette lettre scandalisa l'assemblée ; l'auteur en fut condamné. Puis, ajoute Durand, « le concile se sépara en décidant que, si Bérenger ne se rétractait pas, toute l'armée de France, le clergé marchant à sa tête en grande pompe, irait le chercher lui et ses partisans et les assiégerait partout où leur présence serait signalée, les forcerait de professer la foi catholique, ou les saisirait pour leur infliger la mort comme juste châtiment[1]. » La décision du synode de Paris ne fut jamais exécutée. Bérenger continua à propager ses idées jusqu'en 1054, époque où se réunit le synode de Tours.

Sur ces entrefaites le comte d'Anjou, Geoffroy, qui avait eu des démêlés avec la papauté, avait manifesté l'intention de se rapprocher de la curie romaine[2]. L'arrangement de cette querelle ecclésiastique et le procès de Bérenger exigeaient la présence d'un homme habile dans l'art de traiter les affaires. Le pape Léon IX ne pouvait mieux choisir qu'en envoyant en France le puissant cardinal Hildebrand. Bérenger attendit avec une impatience l'arrivée de ce prélat[3], persuadé qu'il était qu'un esprit intelligent comme le cardinal

1) Migne, *Patrologia latina*, t. CXLIX, col. 1422 et ss. ; col. 1423 : « Concilio soluto discessum est ea conditione, ut, nisi resipisceret ejusmodi perversitatis auctor, cum sequacibus suis ab omni exercitu Francorum praeeuntibus clericis, cum ecclesiastico apparatu instanter quaesiti, ubicumque convenissent eo usque obsiderentur, donec aut consentirent catholicae fidei, aut mortis poenas luituri expirentur. »

2) Sudendorf, *op. cit.*, p. 118 et 212. Le comte Geoffroy retenait prisonnier l'évêque du Mans, Gervais ; ce qui irritait fort le pape. Vers 1053 il se décida à relâcher cet évêque, qui devint plus tard archevêque de Reims.

3) Sudendorf, *op. cit.*, p. 215, 216.

adopterait certainement ses idées dogmatiques[1]. De plus il savait qu'Hildebrand était bien disposé en sa faveur. A peine ce dernier fut-il arrivé à Tours que Bérenger se plaignait auprès de lui qu'on ne comprenait pas et qu'on falsifiait son enseignement. Il ne prétendait pas nier, disait-il, la présence du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie, mais il voulait simplement combattre la conception matérialiste de Paschase Radbert, à laquelle il voulait substituer, lui, Bérenger, une notion plus spiritualiste. Hildebrand consentit à accorder à l'écolâtre une audience où il lui fit promettre de l'accompagner à Rome ; là Bérenger aurait le loisir de s'expliquer avec le pape[2].

Cependant le synode de Tours se réunit[3]. Les actes de cette assemblée montrent clairement combien à cette époque on avait encore peu d'idées claires sur le sacrement de l'autel. Le légat du pape prétendait qu'on devait s'efforcer de comprendre ce mystère, car, selon lui, il était contraire à l'esprit du christianisme de laisser le peuple dans l'erreur[4]. A cet effet, il mit les évêques dans l'alternative, ou de se livrer à un examen approfondi de la question, en lisant différents traités relatifs au sujet, ou de renoncer à la discussion et, dans ce cas, Bérenger irait se justifier à Rome. Les évêques décidèrent de nommer une commission chargée d'examiner l'affaire ; elle était composée des évêques Isembard d'Orléans, Geoffroy d'Auxerre et Bartholomé, archevêque de Tours.

« Lorsque je fus cité, raconte Bérenger[5], ces deux évêques

1) Bérenger était bien persuadé que ses idées devaient être adoptées par quiconque se donnait la peine de les comprendre ; cf. *De sacra coena*, p. 102.

2) *De sacra coena*, p. 50.

3) Lanfranc prétend (*Liber de Corpore et Sanguine Domini*, c. IV) que ce synode se réunit sous Victor II et non sous Léon IX ; Sudendorf, *op. cit.*, p. 41-47, montre que Lanfranc a confondu le concile de Tours de 1054 avec le concile qu'Hildebrand tint en 1055 sous Victor II dans une ville de la province de Lyon.

4) Sudendorf, *op. cit.*, p. 218.

5) *De sacra coena*, p. 50, 51.

se plaignirent de ce que, par ma faute, ils avaient été empêchés de traiter les affaires concernant leur église. Interrogés sur le sujet de ma culpabilité, ils répondirent que j'enseignais ceci : le pain sacré de l'autel n'était que du pain, qui ne différait pas du pain non consacré de la table commune. Ils ne purent présenter aucune accusation contre moi et dirent qu'ayant entendu que ce bruit circulait sur moi, ils désiraient entendre ce que je voulais dire en niant cette proposition. Je répondis : « Soyez persuadés que j'enseigne que le pain et le vin de l'autel sont après la consécration le corps et le sang du Christ. » Ils ajoutèrent que les autres évêques rassemblés dans l'église Saint-Maurice, attendaient que je leur répète ce que j'avais dit en audience privée. Je revins donc avec les évêques d'Orléans et d'Auxerre qui m'avaient entendu et je redis en présence de l'assemblée ce que j'avais dit en particulier. Il n'en manqua pas qui prétendirent que mon explication n'était pas suffisante, parce que, disaient-ils, je pensais autrement que je ne parlais ; on devait exiger de moi un serment... Je cédai donc aux conseils de l'évêque d'Angers et de l'abbé de Saint-Martin, Albert, qui savaient que mon enseignement était conforme aux Écritures... J'écrivis donc moi-même ce que je devais jurer : « Le pain et le vin de l'autel sont après la consécration corps et sang du Christ » et je confirmai cette assertion par serment, disant que ce que ma bouche venait de dire, mon cœur le croyait... Puis Hildebrand... s'occupa d'autres affaires, parce qu'il devait retourner à Rome. Comme il n'avait plus que quelques instants à rester et que j'attendais le moment de partir pour Rome pour me justifier là-bas au sujet de la Sainte-Cène... la nouvelle de la mort du pape Léon arriva. Et je renonçai à mon projet de voyage à Rome[1]. »

La conduite d'Hildebrand au synode de Tours a été diversement interprétée. Schröckh[2] a prétendu qu'à ce moment-là

1) *De sacra coena*, p. 52, p. 53 ; Jaffé et Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum*, Leipzig, 1885, p. 537.

2) *Christliche Kirchengeschichte*, Leipzig, 1796, t. XXIII, p. 523.

le cardinal était un des partisans de la doctrine de Bérenger. Néander[1] lui a fait jouer le rôle d'un médiateur entre le synode et l'inculpé. Sudendorf[2] croit aussi que le légat du pape se laissa persuader par la dialectique de Bérenger, mais que plus tard il revint à l'opinion commune. La thèse de Gfrörer[3] est la plus vraisemblable. D'après lui, Hildebrand aurait agi avec prudence et circonspection ; voulant avant tout dégager sa responsabilité et pour mettre fin le plus vite possible au débat, il fit promettre par serment à Bérenger qu'il croyait à la présence réelle dans l'Eucharistie. Le scolastique de Tours n'hésita pas à jurer, sachant très bien que sa théorie différait de celle des évêques. Il n'est guère possible d'admettre qu'Hildebrand ait partagé le point de vue de Bérenger. Un politique aussi avisé que lui n'aurait jamais consenti à compromettre sa carrière en accordant sa faveur à une théorie condamnée par l'Église. Esprit éminemment pratique, il ne veut pas trancher lui-même la question et il en appelle à son supérieur hiérarchique, le Pape. C'est pourquoi il persuade Bérenger de venir se justifier à Rome.

Loin de penser qu'il venait de subir un échec, Bérenger sortit du synode persuadé d'avoir gagné le légat à sa cause. Il résolut alors de propager ses idées, d'engager des discussions avec ses adversaires, pour se créer des disciples. Mais à qui va-t-il s'adresser? Sera-ce au peuple, avide de lumière et enfoncé dans les ténèbres de l'ignorance, ou sera-ce au monde savant, plus capable de le comprendre? Il va lui-même nous répondre. Il avoue qu'il méprise la foule, « cette troupe de sots », toujours prête à crier : « Crucifie-le, crucifie-le »[4], qui se refuse à rien connaître par l'intelligence[5] et qui aime mieux les ténèbres que la lumière. Ce sont ces gens

1) *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, t. IV, p. 341, 342.

2) *Berengarius Turonensis*, p. 130.

3) *Allgemeine Kirchengeschichte*, t. IV, p. 591.

4) *De sacra coena*, p. 44.

5) *Ibid.*, p. 228, 234.

ignorants qui ont donné leur adhésion aux théories de Paschase Radbert et de Lanfranc[1]. Quant à ses adversaires, les évêques et les abbés, ce sont des gens indignes, fiers, envieux[2], élus contrairement au droit canon[3]. Haï de la foule, Bérenger comptait surtout sur le monde lettré. Il en appelle souvent aux amis de la vérité, qui ne veulent pas rester plus longtemps dans l'erreur[4], les convoquant à des débats publics[5], où chacun défendrait ses idées. Il écrivait aussi beaucoup. Plusieurs de ses lettres ont été perdues ; néanmoins par celles qui nous restent on peut se faire une idée de sa volumineuse correspondance[6]. Il était en relation avec les personnages les plus marquants du monde ecclésiastique et politique. Certains de ses écrits circulaient de mains en mains[7]. Tout cela lui donnait foi dans le triomphe de sa cause. A l'entendre sa théorie était évidente par elle-même[8], elle était aussi claire que le jour[9]. Ce n'était que la méchanceté, l'envie et le mauvais vouloir qui lui suscitaient des adversaires[10]. A ceux-ci il aimait à répéter la parole de l'Écriture : « Malheur à vous, parce que vous avez enlevé la clef de la science ; vous n'êtes pas entrés et vous avez arrêté ceux qui entraient »[11].

Les propagateurs de la théorie de Bérenger se recrutaient principalement dans le monde des clercs. L'école de Tours, malgré la renommée de sa rivale l'école du Bec, était fré-

1) *Ibid.*, p. 84, 182.
2) *Ibid.*, p. 54, 116.
3) *Ibid.*, p. 63.
4) *Ibid.*, p. 235.
5) Sudendorf, *op. cit.*, p. 220.
6) Sudendorf dans son livre *Berengarius Turonensis*, p. 200-233, a publié, en 1850, vingt-deux lettres se rapportant à Bérenger, qu'il avait découvertes dans des manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre.
7) Lanfranc, *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 409.
8) *De sacra coena*, p. 99.
9) *Ibid.*, p. 245 : « In evidenti res est... »
10) *Ibid.*, p. 234.
11) Luc, 11, 52 ; Sudendorf, *op. cit.*, p. 120.

quentée par un nombre considérable d'étudiants. Les pauvres clercs y accouraient de toutes parts, secourus qu'ils étaient par un maître qui mettait ses richesses à leur disposition[1]. Aussi c'étaient des disciples dévoués et fidèles que ces pauvres écoliers qui allaient de village en village, semant partout les idées de leur maître, donnant aussi des explications nouvelles sur les Psaumes, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse[2]. Les écrits de Bérenger se répandaient non seulement en France[3], mais aussi en Allemagne et en Italie[4]. Cette propagation rapide éveilla bientôt l'attention des esprits cultivés. Le dogme de la présence réelle dans l'Eucharistie, dogme fondamental pour les consciences religieuses d'alors, devint l'objet de maintes discussions. Le débat, commencé au IXe siècle entre Jean Scot Erigène et Paschase Radbert, reprenait une intensité et une véhémence inaccoutumées. A Tours, en 1050, à Angers, en 1061, à Poitiers, en 1075, les idées nouvelles suscitent de vives discussions[5]. Après les lettres d'Adelmann et d'Hugues de Langres, déjà signalées, apparait vers 1058, le traité de Durand de Troarn « *Liber de Corpore et Sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores*[6] », où l'auteur signale aussi les progrès que les idées de Bérenger avaient déjà faits. Le fait suivant montre encore à quel point on avait souci de combattre la théorie spiritualiste. En 1055 se réunit à Rouen un synode présidé par l'archevêque Maurilius[7], à la suite duquel on décida que tout

1) *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 491.

2) *Ibid.*, t. XI, p. 500, 501, Epistola Gozechini Scholastici ad Valcherum : « Quidam vero facti suae cujusdam institutionis Pseudo-Magistri... hac illac per villas pagosque urbesque circumcurrant, novas Psalterii, Pauli, Apocalypsis Lectiones tradunt, juventutem novorum cupidam... post se per voluptatum declivia trahunt. »

3) *Ibid.*, t. XII, p. 461.

4) Lanfranc, *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, c. II, Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 411, 412.

5) Sudendorf, *op. cit.*, p. 35, 104, 106, 114, 118, 210, 220.

6) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIX, col. 1421.

7) Mabillon, *Vetera analecta*, t. II, p. 461 ; Sudendorf, *op. cit.*, p. 65 ; *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 529.

évêque à sa consécration devait signer la formule suivante : « Après la consécration la nature et la substance du pain sont transformées, par la puissance infinie de la divinité, en vrai corps et vraie chair, et non pas en n'importe quelle chair, mais en la chair du Christ, qui a été conçu du Saint-Esprit, qui est né de la Vierge Marie, qui a été frappé de verges pour notre salut, qui est mort, qui est ressuscité et qui est assis à la droite de Dieu le Père... »

A cette époque Bérenger est arrivé à l'apogée de sa notoriété ; de toutes parts lui viennent des disciples. L'Église va s'émouvoir et s'efforcera de ramener ce rebelle à l'obéissance. Elle n'y parviendra pas. L'audacieux penseur continuera à propager ses idées ; au moment du danger, il fera semblant d'abandonner ses erreurs et de revenir à la foi catholique et se tirera de la difficulté par un faux-fuyant ou un mot à double entente. Le récit de ses rétractations multiples et de ses retours à son ancienne théorie forme dès lors l'histoire de sa vie[1].

(*A suivre.*) JEAN EBERSOLT.

1) Nous terminons ici la première partie de la biographie de Bérenger qui va de sa naissance au concile de Rome en 1059. Il nous semble, en effet, qu'à cette époque, Bérenger est arrivé à se rendre maître de sa pensée. Cette première période est une période de propagande ; Bérenger a surtout à cœur de répandre ses idées. La deuxième période qui va de 1059 à sa mort en 1088 est plutôt une période de lutte, de combat.

LE LION MITHRIAQUE

INSIGNE DE LÉGIONS ROMAINES

Le lion apparaît au IIIᵉ et au IVᵉ siècle, sur les monnaies et sur quelques monuments figurés, comme insigne de légions romaines. On sait que M. Domaszewski a vu dans les animaux légionnaires des signes du Zodiaque en rapport avec l'origine de la légion. Cette explication, très plausible quand il s'agit du Capricorne et aussi du Taureau, me paraît au contraire peu vraisemblable pour le lion, qui me semble être d'origine mithriaque.

Du reste le lion a joué un grand rôle dans toutes les religions de l'Orient : c'était l'animal sacré de Cybèle ; la déesse est représentée tantôt assise sur un lion, tantôt debout entre deux lions, ou conduisant un char traîné par des lions. Cette conception, banale à l'époque romaine, remonte assez haut, car dans l'hymne homérique à la mère des dieux, le poète, qui utilise sans doute des documents anciens, dit que la déesse se plaît aux hurlements des loups et aux rugissements des lions. Elien (XII, 23) raconte qu'à Elymaïs, dans la région comprise entre la Susiane et la Perse, il y avait un temple d'Anaïtis où l'on entretenait, d'après une antique tradition, des lions apprivoisés. Enfin on retrouve le lion dans le culte de Mithra : les fêtes du dieu s'appelaient les Léontiques ; les initiés du 4ᵉ degré, hommes ou femmes, portaient le titre de lion et de lionne[1] ; dans les mystères ap-

1) Cf. la communication récente de M. Clermont-Ganneau à l'Acad. des Inscr. (19 févr. 1903) sur deux sépultures découvertes à Tripoli.

paraît un dieu léontocéphale, d'origine obscure[1] ; enfin sur la plupart des bas-reliefs mithriaques, un groupe formé par le cratère sacré, le *lion* et le serpent, est placé sous le ventre du taureau égorgé par Mithra, sans qu'il y ait d'ailleurs aucune relation entre les deux scènes[2]. Or Mithra tenait une grande place dans les cultes militaires romains et c'étaient les soldats qui avaient répandu dans tout l'Occident sa religion et ses mystères : partout où ont séjourné des légions romaines, se rencontrent de nombreuses inscriptions avec dédicace à ce dieu; à mon avis c'est donc en tant que symbole mithriaque que le lion est devenu un emblème légionnaire. Il est attesté pour six légions au moins, la IVe Flavia, la VIIe Claudia, la IXe Augusta, la XIIIe Gemina, la XVIe Flavia, et la XXIe Gemina, ainsi que pour les cohortes prétoriennes.

M. Domaszewski considère que le lion de la IVe Flavia est d'origine zodiacale. D'ailleurs il déclare ignorer la raison qui a pu faire choisir à Vespasien ce signe de préférence à quelque autre. Ce n'est point en tous cas la constellation du lion qui a présidé à la naissance de cet empereur, dont nous connaissons la date[3]. Or la IVe Flavia a séjourné surtout en Moesie Supérieure et en Pannonie ; dans ce dernier pays en particulier la légion a laissé d'innombrables inscriptions ; mais précisément le culte mithriaque a pris, à partir du IIe siècle, un développement extraordinaire dans ces mêmes régions, par exemple à Viminacium (Moesie) et à Aquincum (Pannonie) ; sur le territoire de cette dernière ville on a découvert les vestiges de cinq sanctuaires mithriaques[4].

De même Viminacium était le siège officiel de la VIIe Claudia ; la XIIIe Gemina séjourna presque continuelle-

1) M. Fr. Cumont émet diverses hypothèses sur la signification de ce dieu à tête de lion dans des *Textes et monuments mithriaques*, t. I, p. 74.

2) Pour l'interprétation de ces symboles, voir Cumont, *op. cit.*, t. I, p. 101 et 103.

3) Domasz., dans *A. u. E. Mittheilungen*, t. XV, p. 103.

4) Cumont, *op. cit.*, t. I, p. 249-251.

ment en Pannonie, puis en Dacie, où les monuments mithriaques ne sont pas moins abondants[1]. Enfin la XVI[e] Flavia résida toujours en Cappadoce et en Syrie et on sait que l'Asie antérieure est le lieu d'origine du culte de Mithra.

Mais, quand on s'occupe des premiers siècles de l'ère chrétienne, il ne faut pas oublier que le symbolisme sous toutes les formes avait envahi et déformé les conceptions religieuses de ce temps, et que l'association des idées, s'exerçant sur la matière mythique, procédait alors par juxtaposition de symboles. Le lion avait plusieurs significations dans la symbolique romaine; il pouvait correspondre à d'autres dieux que Mithra et aussi à des conceptions abstraites, telles que la valeur. La substitution d'une figure animale à un dieu anthropomorphe est fréquente sur les monnaies impériales; ainsi Apollo Conservator est remplacé quelquefois par un centaure tirant de l'arc, par un griffon ou par Pégase (Cohen, *M. Imp.*, IV, p. 358); à Diana Conservatrix on substitue soit un cerf, soit une antilope (*id.*, p. 363); Jupiter Conservator a pour symbole la chèvre qui lui servit de nourrice, (*id.*, p. 375); enfin Hercules Conservator est figuré soit par un sanglier, soit par un lion marchant (*id.*, p. 373); ces deux animaux sans doute symbolisent le dieu en mémoire des exploits qu'il accomplit à Némée et à Erymanthe.

De même le lion représente quelquefois la valeur; l'étude des emblèmes très divers qui correspondent sur les monnaies du III[e] siècle à la légende Virtus, fera bien comprendre le symbolisme de cette époque et montrera sous un aspect nouveau le lion légionnaire. On sait que Virtus et Honos étaient de vieilles divinités militaires, dont le culte fut fondé ou du moins apparut dans l'histoire, à la suite d'un vœu fait par Marcellus, lors d'un tumulte gaulois, pendant la bataille de Clastidium. Divers types monétaires républicains nous offrent des représentations figurées de la valeur: c'est une tête casquée de femme, tantôt seule, tantôt unie à

1) Cumont, *op. cit.*, p. 250-254.

la tête laurée de l'Honneur ; au IIIe siècle la Valeur s'est séparée de son parèdre républicain ; elle est devenue en général la Valeur de l'Empereur ou celle de l'armée et des soldats (Virtus Augusti, Virtus Augg., Virtus exercitus nostri, Virtus militum, Virtus Romanorum). Ses représentations symboliques, nombreuses, mais toujours très claires, peuvent se diviser en quatre groupes[1] :

1° Elle est figurée sous son ancienne forme de déesse casquée (Cohen, t. IV, p. 353 sq., nos 646, 655 sq., etc.);

2° La Virtus Augusti est représentée sous les traits de l'empereur lui-même et la Virtus militum sous ceux d'un soldat (Cohen, t. IV, Gallien, nos 25, 684, 686 ; t. IV, p. 436, no 697 ; t. V, p. 503 sq. ; nos 46, et 265);

3° La valeur est figurée par une divinité guerrière, tantôt la Victoire, tantôt Mars ou Hercule (Coh., IV, Gallien, nos 21, 23, 648, 694, 682, 689, etc.) ; nous sommes ramenés, avec le dernier de ces emblèmes, au type d'Hercules Conservator : à la légende Virtus correspond l'image du héros nu, debout, appuyé sur la massue, un arc dans la main gauche et sur le bras la peau du lion de Némée ; la massue est enveloppée parfois dans la dépouille léonine ; exceptionnellement celle-ci est absente ; une fois enfin Hercule est représenté au moment où il étouffe le lion;

4° Enfin le lion figure sur une monnaie de Carausius (Cohen, V, p. 509, no 45) :

Droit : Buste lauré de Carausius, avec le paludamentum.

Revers : VIRTUS AVG. — Lion marchant à gauche et tenant un foudre dans sa gueule.

Or le même symbole est attribué précisément à la légion IVe Flavia dans les monnaies du même empereur (Cohen, V, p. 506, no 22) ; la seule différence est dans la légende du revers : LEG. III FL(*avia*), au lieu de VIRTUS AVG.

Ainsi le lion légionnaire, d'origine mithriaque, représente

1) Nous nous bornons, pour plus de brièveté dans les références, aux types monétaires de Gallien.

surtout, au milieu du IIe siècle, le courage militaire. L'emblème du lion tenant un foudre entre ses dents se rencontre déjà en 222 sous Alexandre Sévère ; il exprime la toute puissance de l'empereur, Pontifex Maximus, revêtu de la Tribunitia Potestas, Consul, Père de la patrie (Coh., V, p. 506, n° 22.) De même sous Gallien la Force romaine triomphante est représentée par le double symbole du lion et de l'aigle dans une couronne de laurier (Coh. IV, p. 415, n° 535) ; l'emblème précédent me semble être comme une réduction de celui-ci ; le foudre que l'aigle tient habituellement dans ses serres a été placé dans la gueule du lion, et de cette manière deux symboles ont été réunis en un seul. Du reste il y a équivalence presque complète entre toutes ces représentations, qui s'échangent facilement entre elles. La IVe légion Flavia est figurée sur les monnaies de Carausius soit par le lion au foudre, soit par un simple lion marchant, soit par deux lions affrontés (Coh., t. V, p. 520, nos 130, 131, 129 ;) sur celles de Gallien, soit par un lion courant, soit par un lion radié marchant (Coh. t. IV, p. 384-385, nos 286, 288, 287). Ce dernier symbole, sans doute mithriaque, remplace le lion au foudre, dans les monnaies de Philippe le Père et de Gallien, comme emblème du Pouvoir. Dans les monnaies au nom de la XIIIe Gemina et de la XXIe, un lion marche à la rencontre d'une Victoire, qui tient une couronne et une palme : ici le symbole est tout militaire et s'explique de soi.

En résumé, emblème mithriaque à l'origine, le lion est devenu le symbole de la toute puissance ou de la valeur guerrière de l'empereur et de son armée ; pour rendre compte de l'insigne légionnaire, c'est à ce double point de vue qu'il faut se placer.

DE LA SEXUALITÉ

CHEZ LES DIVINITÉS

L'idée de sexualité est une de celles auxquelles l'esprit humain s'arrête le plus, et elle en entraîne plusieurs autres qui en dérivent : celle de l'amour, celle de la génération et de la famille. Elle se répand même sur le monde extérieur et inanimé par un penchant à l'animisme qui subsiste encore et dans la langue française il n'existe pas un objet auquel le sexe soit étranger et à qui on n'attribue grammaticalement le genre masculin ou le genre féminin ; nous avons même éliminé le genre neutre qui conservait un reste d'objectivité, pour tout couvrir de l'idée subjective de sexe. Il n'est presque pas d'œuvre d'art ou de littérature à laquelle l'idée sexuelle ne serve de base ou tout au moins de cadre. Mais, s'il est un domaine où, par définition même, l'idée sexuelle doive perdre toute influence, semble-t-il, c'est le domaine religieux, essentiellement sacré, *tabou*, pur, antipathique, au moins, dans notre temps et nos pays, aux choses réputées profanes, où la divinité doit être intangible et incorporelle, et où la pensée même d'une sexualité divine serait une profanation. Cependant il n'en a pas toujours été ainsi, ce n'est que dans les religions supérieures que cette asexualité divine a triomphé définitivement et que l'idée de Dieu s'est épurée.

Pendant longtemps il y a eu des familles divines, des généalogies, semblables aux familles humaines, et leur génération n'était point idéale, mais physiologique comme la nôtre, elle avait donc pour point de départ la sexualité elle-

même. Une évolution s'est accomplie à ce sujet, c'est une évolution intéressante que nous voulons très brièvement raconter.

Ce qui est fort remarquable, c'est que cette évolution n'a point eu seulement ces deux stades : existence du sexe divin par imitation, sans doute, anthropomorphique de l'homme, puis suppression de ce sexe par sublimation successive de l'idée de la divinité. Le point de départ n'a pas été le sexe et le point d'arrivée, l'asexualité, ce qui semblerait assez naturel, l'origine de tous les phénomènes étant presque toujours matérielle. Au commencement les divinités n'ont pas de sexe, sous ce rapport l'idée qu'on en a est plus pure que dans la période suivante, ce qui s'explique difficilement, semble-t-il, mais la cause n'en est point spiritualiste, elle est toute *mécanique*, comme nous le verrons bientôt. Ce n'est que peu à peu et sous l'influence de l'anthropomorphisme croissant que la sexualité envahit le monde divin, elle ne se place qu'au second stade, il est vrai, d'une très longue durée, après lequel une nouvelle transformation a lieu; l'invasion des phénomènes humains dans un domaine qui n'est pas le sien se retire peu à peu, la sexualité rentre dans ses limites du monde matériel et l'idée de la divinité redevient pure. Non seulement elle le redevient, mais à son tour elle projette son influence sur le monde humain qu'elle purifie, elle y diminue l'idée de sexualité devenue trop intense, la réduit à son minimum, enfin elle franchit ce minimum lui-même, elle tend à abolir chez l'homme cette sexualité. Ce n'est pas sans lutte, sans des retours offensifs, et quelquefois l'intensité même de la non-sexualité ramène à la sexualité non pas directe, mais transformée, et donne à l'idée religieuse une force nouvelle et inconnue.

I

Le point de départ est la *non-sexualité* chez les dieux, et

dans un certain sens, aussi chez l'homme. C'est chez celui-ci que nous devons d'abord considérer cet état particulier.

Il semblerait qu'en ce qui concerne l'homme, l'idée du sexe aurait dû être, surtout à l'origine, tout à fait dominante ; de nos jours, elle existe souvent au point d'une suggestion. Combien davantage, alors que les relations sexuelles étaient libres, que la promiscuité régnait sinon partout, du moins chez beaucoup de peuples, que la polyandrie la plus étendue était presque générale, qu'enfin le lien de la famille devait être très relâché en présence de la faiblesse du lien social ! C'est cependant le contraire qui eut lieu. Précisément à cause de cette licence, les relations sexuelles étaient regardées comme indifférentes, ainsi que cela advient encore chez beaucoup de sauvages ; la femme était peu estimée et son influence nulle. L'enfant n'était que celui de sa mère ; il l'était même à peine, car il appartenait plutôt qu'à une famille naturelle à une famille artificielle qui était le clan. Ce n'est que lorsqu'elles ne sont plus entièrement libres qu'on attache à ces relations un plus grand prix, de même qu'une nudité qui n'est pas intermittente, mais continue, laisse insensible. On comprend que dans cet état d'esprit le sauvage n'ait pas tenu à investir ses dieux d'une sexualité dont il faisait peu de cas pour lui-même.

Le langage, ce réflecteur fidèle de la psychologie, marque bien cette situation mentale. En grammaire une des catégories à laquelle nous sommes le plus habitués est la catégorie du genre ; et le genre est masculin ou féminin. Il est vrai qu'il existe dans nos langues classiques, en latin, en grec, un troisième genre, le neutre, s'appliquant aux objets inanimés. S'il en était exactement ainsi, l'idée de la sexualité agirait grammaticalement, mais d'une manière très limitée, le masculin ne s'appliquant qu'aux hommes et aux animaux mâles, et tous les objets privés de sexe formant une catégorie distincte ; cependant la division de tous les êtres en sexe masculin, sexe féminin et absence de sexe, indique déjà une forte idée de sexualité, puisqu'on prend sa présence ou son absence

comme classificateurs. Mais en outre, les objets inanimés sont en grande partie rattachés au genre masculin ou au genre féminin, quoiqu'ils n'aient pas de sexe réel, par une sorte d'animisme, en les anthropomorphisant. Cet effet s'accentue encore en français et dans toutes les langues qui ne possèdent pas de genre neutre. Une telle distinction du masculin et du féminin dans la grammaire est relativement récente; elle n'existe guère avec son principe pur que dans les langues indo-européennes, elle apparaît dans les langues chamitiques et sémitiques avec une direction divergente. La plupart des autres langues l'ignorent complètement. Cependant elles possèdent la catégorie du genre, mais au lieu de distinguer le masculin et le féminin, elles fondent le genre sur une autre distinction, celle entre l'animé et l'inanimé; il en est ainsi dans presque toutes les langues de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Océanie. Ce qui avait frappé, c'était non le sexe ou l'absence du sexe, qui semblait indifférent, mais le *mouvement* ou l'absence du mouvement.

L'origine de la plupart des religions favorisait cette non-sexualité chez les dieux, mais elle avait pour racine première l'indifférence de la sexualité chez les hommes. L'anthropophage sert à ses dieux des sacrifices humains, qui survivent souvent ensuite à l'anthropophagie, mais il n'aurait pas songé à leur offrir une nourriture dont il n'aurait pas d'abord voulu pour lui-même. Ainsi, s'il n'a cure de la sexualité, il ne songera pas à en attribuer une à ses divinités.

Mais ces dieux eux-mêmes dans leur essence première n'en comporteraient pas non plus. Leur origine est presque partout le naturisme. Ce sont les forces de la nature qui sont déifiées, notamment les astres. Or, comment un astre, tant qu'il n'a pas pris, descendant du ciel, une forme et une voix humaines, aurait-il un sexe? Il faut avoir vécu dans une période d'anthropomorphisme prolongé pour que le soleil nous paraisse masculin et l'étoile féminine, le ciel du premier genre et la terre du second. Il est vrai que l'animisme succédant au naturisme détache assez tôt l'âme de l'astre, de l'astre lui-

même, et que cette âme, désormais mobile, pourra plus facilement se comparer à l'homme, mais elle n'a plus de corps, et par conséquent, de siège de la sexualité; ce ne sera qu'en l'anthropomorphisant d'une manière complète que la sexualité lui deviendra applicable.

Aussi pendant une longue période des religions, les divinités sont privées de sexe par ce double motif, que l'idée de sexualité n'attire pas l'attention, même chez l'homme, et que la divinité naturiste en est visiblement privée. Cette idée n'apparaît pas ici sous le règne du fétichisme, ni sous celui du naturisme, ni sous celui de l'animisme. Le dieu individuel, le fétiche, n'aurait aucune raison d'être sexué, il ne fonde jamais de famille divine, ce n'est même pas un dieu viager, car le caprice de son adorateur suffit pour lui retirer sa divinité. Ce qui est très curieux, c'est qu'au commencement même de l'anthropomorphisme, on ne songe pas tout de suite à sexuer les dieux. Dans la mythologie scandinave, Ymir, le vieux géant du froid, voit sortir de son aisselle gauche un fils et une fille, souche des Jotes ou géants, et de ses pieds frottés l'un contre l'autre un fils. Des glaçons léchés par la vache Andhumbha naquit un être de forme humaine, appelé Bure, qui engendra lui-même un fils Bor. Ce n'est qu'à partir de Bor que la génération sexuée commence; auparavant il y a génération, mais asexuée, comme celle qui plus tard fera sortir Minerve du cerveau de Jupiter, comme celle qui règle la formation des êtres inférieurs du règne animal, se reproduisant par bourgeonnement ou scissiprité.

C'est dans le védisme surtout qu'on peut étudier cet état primitif d'asexualité des dieux et sa lente transition vers l'état sexué. La religion est encore naturiste. Agni, Soma représentant des forces, bien plus que des êtres, n'ont pas de personnalité. Plus tard et lors surtout du passage du védisme au brahmanisme, ils s'anthropomorphisent; on leur crée une parenté, on leur donne une compagne, la *Sakti*, ils sont les fils d'un autre dieu, enfin ils prennent les passions humaines. A ce point de vue, il est très intéressant d'observer de quelle

manière Brahma procréa d'après le brahmanisme tous les dieux. Il *créa*, il est vrai, la matière, mais il *procréa* les dieux, les démons, les hommes et les animaux de lui-même, par une génération asexuée ou androgyne ; il en procréa d'autres par la méditation. Ce n'est qu'ensuite qu'il passa à la génération sexuée de la manière suivante : il divisa son corps et en fit une partie mâle et une partie femelle : Pourousha et Saraçvati, puis devenu amoureux de cette dernière, il s'unit à elle et donna naissance à de nombreux êtres ; on saisit ici le point de transition.

La conclusion est celle-ci : tant que les dieux ne sont pas anthropomorphisés, ils ne possèdent pas de sexe, ils restent isolés, on ne crée pas de famille entre eux ; si la supposition d'une génération est nécessaire, on imagine une génération asexuée.

Alors, par là même, il n'y a pas ou il y peu de société interdivine ; les dieux ne se sont pas hiérarchisés, car sans lien familial la hiérarchisation est difficile ; ils règnent chacun séparément dans sa sphère.

Peu à peu on entre dans la *seconde phase*, celle de l'*anthropomorphisme* et de la *sexualité*.

II

Un des penchants les plus forts qui existent dans l'esprit de l'homme, c'est l'instinct d'*imitation*. L'originalité est absente au commencement et les premiers progrès de la civilisation se font par copie ; il en est de même chez l'individu ; les premières productions mentales chez les génies eux-mêmes sont presque toujours des calques. Ce n'est que plus tard que l'esprit, ayant reçu son éducation complète et s'étant assimilé une riche nourriture, produit à son tour. Mais l'imitation est *double* : il y a l'*imitation active* et l'*imitation passive*. La première consiste à attribuer à d'autres êtres les mêmes qualités, les mêmes puissances et la même vie qu'à nous-mêmes ; l'autre

à prendre, au contraire, les qualités et les idées d'autrui. Il semble que la seconde aurait dû précéder. Il n'en est rien. Nous avons commencé par attribuer aux autres ce qui existe en nous-mêmes, car le subjectif est antérieur à l'objectif; chacun fait de soi d'abord le *centre du monde*. De là en religion l'*anthropomorphisme* précédé et préparé par l'*animisme*. Nous avons une mentalité, nous ne pouvons croire que tout ce qui nous entoure n'en ait pas une. Nous possédons un sexe, nous ne pouvons admettre que tout ce qui nous entoure n'en ait pas un; et nous communiquons notre mentalité, nous communiquons notre sexe, non seulement aux êtres égaux, mais aussi aux êtres supérieurs, quelle que soit leur supériorité, par conséquent, aux divinités elles-mêmes. Nous n'imitons pas alors, nous nous faisons imiter.

Cette imitation imposée aux autres est si complète qu'elle aboutit à l'*anthropomorphisme*; ce processus est naturel, mais ce qui doit surprendre, c'est que ce ne soit pas plutôt nous-même qui imitions. C'est que nous n'imitons que ce qui est supérieur et nettement supérieur. Or, la divinité ne l'est pas d'abord, du moins telle que nous la concevons, il faut qu'elle se soit élevée pour pouvoir devenir l'objet de notre imitation. Tant qu'elle reste à une distance peu considérable, nous influons plutôt sur son idée qu'elle n'influe sur la nôtre.

D'ailleurs, l'idée de sexualité s'est relevée chez l'homme en ce qui concerne l'homme lui-même. La femme a acquis une importance et une dignité plus grandes; l'acte sexuel n'est plus indifférent et relevant uniquement de la physiologie, il s'est doublé de l'affection; la promiscuité a disparu; la polyandrie disparaît à son tour; la paternité tend à devenir certaine; l'idée anthropologique de la famille se dégage; la famille individuelle a pris naissance; l'importance de la sexualité a augmenté. C'est précisément à ce stade que l'anthropomorphisme a pris son développement, il doit donc refléter l'idée sexuelle, comme les autres idées humaines.

L'idée de sexualité se décompose, elle comprend d'abord celle de famille, c'est elle du moins qui se dégage la pre-

mière, on crée une société divine à l'instar de la société humaine; puis l'idée de l'affection, d'abord purement physiologique, de la féminité, apparaît davantage; à côté des affections légales des dieux se trouvent les commerces illégitimes. Avant ces idées s'était d'abord fait jour une idée plus simple, celle de dieux tantôt féminins, tantôt masculins, sans qu'il s'agit entre eux de relations sexuelles.

Voici maintenant les applications de la sexualité qui ont été faites par les différentes religions sous l'influence de l'imitation anthropomorphique.

Le premier résultat en date a été de faire admettre des déesses, aussi bien que des dieux. Cependant les dieux mâles, d'abord les seuls, restent toujours plus nombreux : En Égypte le dieu Terre Sib et la déesse Ciel Noun sont les père et mère de tous les dieux, mais Râ le soleil, les élimine, c'est un dieu célibataire ou asexué, c'est le soleil vivant et levant et il a pour père Phtah, le dieu de la terre, assimilé au soleil mort duquel il dérive sans génération sexuée. Plus tard, au contraire, une troisième dynastie se lève, celle d'Osiris, époux d'Isis, qui engendre, d'une manière sexuée cette fois. Dans la mythologie latine, il y a des déesses qui ne forment pas couple avec les dieux, par exemple, Diane, Minerve, Vesta, et chez les Grecs Artémis, Athênê.

Le second résultat fut d'unir à un dieu une déesse, de manière à constituer une famille divine tout à fait analogue à la famille humaine et composée soit d'un dieu et d'une ou deux déesses, union polygamique, soit plus souvent d'un dieu, d'une déesse et de leur enfant. Cela constitue une *triade divine*, différente de la *trinité* que nous envisageons un peu plus tard; la triade est la représentation divine anthropomophique de la famille humaine. C'est d'abord en Égypte que les triades sont nombreuses et qu'elles représentent cette famille exacte. Elles se relient en même temps au naturisme, parce qu'elles répondent à une triade astrale. Il s'agit du dieu père, soleil, vivant ou mort, de la déesse mère, qui représente le ciel, l'espace ou le soleil mort, souvent à la fois

épouse et mère, et du fils, jeune dieu du soleil levant. On peut relever : 1° à Thèbes : Ammon ou Ammon-Râ, soleil levant, Maout, son épouse, déesse du ciel, et Khons leur fils ; 2° à Abydos, Osiris, Isis sa sœur et épouse, suivant la coutume terrestre, et Horus, leur fils ; 3° à Memphis, Ptah, soleil nocturne ou dieu des morts, Saket son épouse ou Bast, et Nofra-Toum ou Ni-Hotep, leur fils, le soleil levant ; 4° à Konosso, Menton, Sati et Khem ; 5° à Esuch, Noun, Nebouot et Hika. Par exception, la triade se compose d'un dieu et de deux déesses, l'image de la famille se trouve ainsi déformée : 1° Râ, avec Nekheb, déesse du Sud, et Ouadj, déesse du Nord ; 2° Osiris ou Horus, avec Isis et Nephtys ; enfin, 3° Noun avec Sati et Anouké.

En Assyrie, le processus est curieux ; les dieux sont d'abord isolés les uns des autres, il n'y a pas de couples : une seule déesse, mais très antique, Ntarit ou Istar, déesse de la guerre, de l'amour, de la lune. Mais il existe plusieurs dynasties de dieux : d'abord Sin le père du soleil, puis Anem, son fils de Ninive, ou Merodah son fils, de Babylone, représentant le soleil. Mais après l'arrivée de Sémites, les dieux se constituent en couples divins : Baal prend pour épouse Baalit ou Beltis ; Anon, dieu du ciel, a pour épouse Anat ; Tammouz épouse Istar. On rencontre aussi la famille divine composée du père, de la mère et de deux enfants cette fois. Apasôn, le profond, et Mammôn Tiamtou, le Chaos, enfantent Lakooñ et Laksa et ceux-ci à leur tour Kisar et Sar.

La même triade se trouve dans la mythologie scandinave ; après avoir dépassé le stade d'asexualité on y rencontre un certain nombre de triades, mais ces triades appartiennent à un autre ordre d'idées, elles ne représentent plus la famille humaine ; mais les déesses, soit solitaires, soit unies aux dieux, sont très nombreuses. Il y a plusieurs couples divins. Baldour et Nanna, Bragi et Idun, Thor et Sif. Il y a aussi des déesses solitaires et vierges, les Valkyries, les Nornes. Dans la mythologie gréco-latine, les couples sont nombreux, seulement le système est souvent polyga-

mique : chez les Grecs, Zeus et Héra son épouse et sœur, Héphaestos et Aphrodite, Poseidon et Amphytrite, Aidès et Perséphone, mais beaucoup d'autres dieux et déesses restent encore isolés. Il en est de même dans la mythologie romaine parallèle, où, sauf Diane, Minerve et Vesta, les déesses ont leurs dieux : Jupiter et Junon, Saturne et Opis, Vulcain et Maia, Pluton et Proserpine. Chez les Perses, les démons ou dèvas sont mâles ou femelles, les démons femelles ont une grande importance et portent le nom de drujes. Les grands dieux sont de sexe masculin. Enfin les divinités du brahmanisme et même de la fin du védisme sont pourvues de sexe, et se rattachent les unes aux autres par des généalogies, les dieux principaux sont polygames comme en Grèce, cependant il existe des couples divins monogames : nous avons signalé l'union de Brahma avec Saravasti ; Sourya, le dieu du soleil est l'époux d'Ushas, l'aurore ; Roudra s'unit à Pârvati et à Prithivi et leur enfant est Ganêça, dieu de la sagesse ; Vishnou a pour épouse Lakshmi et pour enfant Kâma, le dieu de l'amour.

Le troisième résultat de l'introduction de la sexualité dans le monde divin fut étranger à la génération et à la filiation des dieux, il s'agit de l'érotisme. L'anthropomorphisme devient de plus en plus complet. L'homme est imité par les dieux jusque dans ses excès génésiques, et sans qu'il soit question d'une famille divine à fonder. On connaît, et il est inutile de les rappeler ici, les débauches des dieux grecs et romains, celles de Jupiter, soit avec des déesses, soit avec des mortelles. La mythologie indoue, elle aussi, relève celles d'Indra, l'époux de sa sœur Indrani à qui il fait de nombreuses infidélités : il séduisit Ahalya, l'épouse de l'ascète Gaudama et par sa faute perdit son rang entre les dieux ! On sait que chez certains peuples, en particulier, chez les Lydiens, les Cypriotes, les Babyloniens, la prostitution religieuse était en vigueur, mais elle se rattache probablement à un autre ordre d'idées. Dès que la sexualité eut pour résultat la dépravation sexuelle divine, la religion se trouva gravement atteinte. Elle le fut

encore davantage quand les dieux portèrent leurs pouvoirs de séduction jusques chez les humains, ils devinrent corrupteurs. Ce fut peut-être leur perte. La sexualité divine périt par son propre excès. Le fidèle avide d'idéal et de respect sentit qu'il fallait s'adresser à d'autres dieux : il appela une religion austère où l'on ferait retour à l'état primitif : on rejeta l'anthropomorphisme qui dégradait et défigurait les divinités, pour les transformer en purs esprits, de nouveau incapables de sexe.

III

Une réaction profonde contre l'anthropomorphisme se réalisa par le Christianisme, ce fut une des causes de son succès : avec l'anthropomorphisme tomba la sexualité divine qui en était l'extrême conséquence. A force de rendre de plus en plus les dieux semblables à l'homme, de les doter non seulement de son groupement en familles, mais de ses passions, on les avait mis à son niveau, ce n'étaient plus que des égaux, ils perdaient ainsi leur raison d'être, qui est la crainte. On restitua les traits effacés de la divinité, on destitua les dieux inférieurs trop engagés dans la forme humaine et on fit des dieux ou du dieu supérieur un être abstrait et immatériel. Il s'éloigna de plus en plus de l'homme sur les hauteurs du ciel où il régna solitaire.

Il n'était pas facile de parvenir à un tel résultat et on l'obtint avec les précautions ordinaires que le Christianisme avait prises ailleurs pour remplacer les dieux par son Dieu. Nulle part il n'a nié l'utilité des institutions établies par les religions qu'il remplaçait. Par exemple, il a aboli les sacrifices sanglants, et même les sacrifices en général, mais l'expression *abolir* est inexacte, et le mot de l'Évangile est juste par lequel le Christ déclare vis-à-vis de l'ancienne loi qu'il n'est pas venu *détruire*, mais *accomplir*. Il a décrété une fois pour toutes le grand sacrifice, celui de la Croix, par lequel tous les

autres sont désormais devenus inutiles. De même, de beaucoup de superstitions païennes il a fait des légendes chrétiennes. C'est ce qui a eu lieu aussi pour l'anthropomorphisme. Il l'a accompli en une fois, au moyen de l'Incarnation, qui a confondu la personne divine et la personne humaine en celle du Christ, mais après sa mort la personne humaine s'est effacée, la divinité a pris le dessus et ainsi *l'anthropomorphisme n'a été que temporaire.*

Il en est de même de la sexualité. Il était difficile de faire renoncer l'esprit humain à ces familles divines, calquées, il est vrai, sur les familles humaines, mais dont l'existence, loin de répugner à l'idée morale, lui donnerait une sorte de satisfaction ; cependant il le fallait sous peine de perpétuer à la fois l'anthropomorphisme et le polythéisme. D'ailleurs l'homme voulait avoir le plaisir de se faire imiter sur quelque point par les dieux; c'était l'effet de l'instinct d'imitation active que nous avons signalé. Le christianisme employa encore un moyen indirect, *il convertit la triade en trinité*, et cette fois encore conserva un reste de cette imitation. Au lieu d'imiter le corps humain, il imita l'âme humaine. On sait l'origine attribuée ordinairement par la science à la seconde personne divine; on lui donne une genèse platonicienne ; nous n'avons pas ici l'espace suffisant pour discuter cette idée, nous devons seulement l'expliquer et en indiquer les conséquences. Le père est le Dieu *en puissance*, le fils est le Dieu *en action*, *l'extériorisation* du premier, il joue par conséquent dans cette âme supérieure, le même rôle que la *volonté* dans l'âme humaine vis-à-vis de l'*intelligence*, c'est le λόγος, la parole ou l'action, sans laquelle l'être, l'intelligence purement passive ou neutre n'apparaîtrait jamais. Le Saint-Esprit ne faisait pas partie de l'idée platonicienne, mais c'était dans l'idée chrétienne le lien générateur entre le Père et le Fils, il jouait le rôle de la sensibilité sans laquelle l'intelligence ne peut mettre en action la volonté, pas plus que le cerveau ne peut mouvoir les muscles sans l'intermédiaire des nerfs. Cette fois, l'homme était imité encore par la divi-

nité, mais dans sa *partie mentale; la triade était devenue la Trinité.*

Telle fut la réaction et ses moyens. Le monothéisme apparait beaucoup plus abrupt dans certaines religions, notamment dans le judaïsme et l'islamisme où la divinité est unique et d'un seul bloc ; dans le christianisme, au contraire, grâce à la Trinité, il est en pente douce, la famille divine étant, il est vrai, abolie, mais remplacée par une sorte de famille intellectuelle intérieure, le Père conversant avec le Fils et l'Esprit Saint ; les mots mêmes de *père* et de *fils* étaient conservés, et à la rigueur on pouvait se faire illusion et assimiler l'Esprit à l'épouse. Ce n'était, il est vrai, qu'une illusion, et la sexualité avait bien décidément disparu. D'autre part, l'incarnation qui réunissait dans une seule personne un Dieu et un homme n'était-elle pas le plus énergique des anthropomorphismes? Non, puisque le Dieu restait distinct de l'homme, qu'il n'avait pas été humainement engendré et qu'il n'engendrait pas, mais l'instinct d'anthropomorphisme se trouvait satisfait ou plus exactement trompé ; de même aussi l'instinct de famille, puisque le Christ était né dans une famille humaine et y avait eu un père apparent.

La réaction définitivement accomplie, la divinité se retrouva dans sa pureté primitive, elle n'imita plus les hommes, elle n'eut plus de sexe réel, et elle s'éleva ainsi de plus en plus au-dessus de l'homme de manière à reprendre tous ses droits au respect. Ce fut aussi son résultat certain.

Mais il en est un autre qu'on aurait moins prévu, car la réaction ne se borna pas au *processus* que nous venons de décrire. La divinité ayant repris une force infinie, ce ne fut plus elle qui imita désormais l'humanité, mais ce fut l'humanité qui à son tour l'imita. C'est l'*imitation passive* cette fois. Or, si la divinité avait imité l'humanité, en se revêtant de sexe, une fois ce sexe perdu, l'humanité dut imiter la divinité en perdant ou en atténuant le sien. C'est ce qui fut fait, non en un seul jour, mais peu à peu, en s'engageant de plus en plus dans cette voie. D'ailleurs, plus par sa position particulière

l'homme s'approchait de Dieu, plus il était tenu de l'imiter sur ce point, comme sur tous les autres.

La première application de cette remarquable réaction eut lieu dans le mystère de l'incarnation. Le Christ, étant un Dieu, ne pouvait être, comme tel, le fils de l'homme, il ne convenait même pas qu'il le fût comme homme ; cependant il devint certainement, comme homme, le fils d'une femme ; mais il ne devait pas être conçu au moyen de relations sexuelles, car la non sexualité de Dieu n'est pas en lui seulement, mais rayonne sur ce qui l'entoure. Sa mère devait donc être une Vierge, la *maternité* était *conservée*, mais la *sexualité abolie*. C'est dans cette union intime entre la divinité et l'humanité, que l'homme, ainsi que la femme, s'approchait le plus de Dieu, c'était donc là d'abord que la non sexualité divine devait être communiquée. Il en résulte um mystère qui a son charme, et qui correspond bien à l'idée que l'esprit de l'homme se fait de la pureté divine. D'autres religions l'avaient déjà exprimée par de gracieuses légendes. C'est ainsi que dans le Bouddhisme, religion qui a plus d'un point de ressemblance avec le Christianisme, la naissance et la conception de Çakya-Mouni sont l'objet d'une narration analogue. On se souvient aussi de la sentence sybilline, rappelée dans les vers de Virgile et souvent invoquée comme une prédiction. Les grandes héroïnes, en dehors même de toute explication de la naissance d'un fils illustre, sont vierges, témoin notre Jeanne d'Arc. Partout la virginité est, pour ainsi dire, requise par la tradition populaire, pour tous ceux qui veulent accomplir de grandes œuvres inspirées de Dieu.

Ce n'est pas seulement dans ces circonstances solennelles que l'absence de sexualité, ou au moins, la virginité, est réputée nécessaire dans la partie du règne humain plus voisine du monde divin, c'est d'une manière plus habituelle. Elle est exigée de tous ceux qui veulent se livrer à l'ascétisme, se rapprocher de Dieu, en obtenir des visions et des extases ; elle l'est aussi de ceux qui cherchent à obtenir une plus grande perfection, et enfin de ceux qui ont pour mission de

servir Dieu comme intermédiaires entre lui et les hommes ; ils doivent, autant que possible, abolir en eux la sexualité. C'est ce qui a eu lieu dans l'érémitisme et le cénobitisme chrétiens, tout d'abord. Mais il y a aussi dans d'autres religions des vierges sacrées ; il suffit de rappeler les Vestales, les Druidesses, notamment celles de l'île de Sein. Au Pérou, il existe de vastes couvents de femmes, les Vierges du Soleil, formant un véritable sacerdoce féminin ; celui de Cuzco renfermait cinq cents jeunes filles de familles aristocratiques, vivant cloîtrées, astreintes à une chasteté rigoureuse dont la violation entraînait la peine d'être enterrées vivantes, et comme les Vestales ne devant jamais laisser le feu s'éteindre ; l'Inca régnant et son épouse pouvaient seuls entrer dans leur demeure, et seul il pouvait les épouser, comme représentant le Soleil ; il en était de même au Yucatan. Au Mexique, il y avait des couvents d'hommes ; les enfants y étaient élevés : il existait aussi des ordres contemplatifs, où l'on pratiquait l'ascétisme, un jeûne constant et une chasteté absolue. Les jeunes filles étaient élevées aussi dans des couvents, elles devaient y observer le vœu de chasteté sous peine de mort ; à quinze ans elles en sortaient pour se marier ou restaient perpétuellement religieuses ; il y avait à côté d'elles des religieuses proprement dites qui menaient une vie très austère. Chez les Totonagues il existait un ordre de vieillards et de veuves. En Chine le taoïsme eut ses ermites, puis ses couvents. Le Brahmanisme ne possède pas de couvents proprement dits, mais de nombreux ascètes qui observent la chasteté ; enfin le monachisme bouddhique est très développé, il y a des moines et des nonnes bouddhiques. On sait que le monachisme s'est emparé au Thibet du gouvernement civil. Ce qui caractérise le moine et l'ascète avant toute autre austérité, c'est la chasteté ; il imite la divinité asexuée, et en l'imitant espère devenir égal à elle ou se confondre avec elle ; le sexe finit par être considéré comme la plus grande des infirmités humaines, si bien que certaines sectes ont pratiqué la castration volontaire.

Il est inutile de décrire ici l'érémistisme et le monachisme chrétiens si connus ; les ordres d'hommes et de femmes voués à la chasteté y sont nombreux et les vœux qui l'accompagnent sont le plus souvent perpétuels. C'est que les ascètes prétendent approcher de la divinité, être en contact perpétuel avec elle, n'en être dignes qu'en dépouillant leur sexualité ou en en faisant complète abstraction, car cette divinité étant un pur esprit n'a pas de sexe, et il faut l'imiter, l'imitation de Dieu est le plus énergique ressort religieux. Ce n'est pas sans raison que le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ* est considéré comme le véritable Code du mystique et du fidèle, plus que l'Évangile lui-même, car l'imitation parfaite est le plus parfait amour, et celui qui doit mieux plaire à la divinité ; du reste, il n'y a pas de milieu entre les deux imitations, celle de l'homme par Dieu, qui conduit à l'anthropomorphisme et par là à l'abaissement total de la divinité, puisque le supérieur devient ainsi l'égal de l'inférieur, et l'imitation de Dieu par l'homme qui rehausse celui-ci toujours davantage en pouvant le rendre égal à Dieu.

Si les ascètes et les religieux proprement dits approchent de très près de la divinité et ont été dans toutes les religions, comme plus parfaits, astreints à imiter son asexualité, les prêtres en sont plus éloignés. Ils ne sont plus adonnés à la seule contemplation après avoir brisé préalablement le lien qui les relie aux autres hommes ; au contraire, ils servent d'intermédiaires constants entre ceux-ci et la divinité. Aussi le célibat n'a pas été toujours et partout obligatoire pour eux ; chez les Juifs, ils se perpétuaient héréditairement, il en était de même chez les Indous. Dans le christianisme ils étaient d'abord mariés, ce n'est que peu à peu que le célibat leur fut imposé et par degrés ; ainsi ceux qui n'étaient pas mariés lors de leur entrée dans les ordres devaient rester célibataires, non les autres ; peu à peu la règle devint générale et absolue, sauf, dans l'Église d'Orient ; plus tard le protestantisme abolit le célibat obligatoire du clergé. Il y a donc eu, en ce qui concerne le sacerdoce, des oscillations fréquentes ; c'est qu'on

s'éloigne déjà davantage de la divinité, que le personnel est plus nombreux et la contrainte perpétuelle plus difficile. Au milieu d'une vie active les membres du clergé se livrent moins à la contemplation, à l'imitation parfaite.

Cependant l'idée de la non sexualité divine a pu réagir, non seulement sur les personnes consacrées à la divinité spécialement, mais sur l'assemblée des fidèles de certaines religions. Ce résultat plus énergique n'a guère été obtenu que dans le christianisme, lequel a plus vivement que tout autre combattu la sexualité. Dans l'Islamisme, par exemple, la divinité est asexuée, mais cette qualité n'a pas influé sur les fidèles ; non seulement la polygamie y est en vigueur, mais le paradis promis est un paradis sensuel. Le paradis chrétien, au contraire, est un paradis très chaste, et dans la vie présente on a réduit autant que possible l'effet du sexe. Si le mariage n'est pas interdit, il est considéré comme un état inférieur, tandis que partout ailleurs c'est l'état le plus parfait.

La monogamie y est rigoureuse ; bien plus, le mariage est indissoluble et le divorce soigneusement défendu. La devise est partout : le moins de sexualité possible chez l'homme, puisqu'il n'y en a aucune chez Dieu et que l'homme doit imiter Dieu. Le protestantisme ici encore invoque un principe contraire par l'admission du divorce. C'est que la non-sexualité dans le catholicisme est poussée à outrance, et que les péchés sexuels tiennent la plus grande place dans les catalogues pénitentiaires. Or, cette compression énorme a dû souvent amener des résultats tout contraires ; une réaction formidable s'est produite ; les églises réformées se trouvaient en présence de ces excès, et voulaient y porter remède en adoptant une chasteté plus mitigée.

L'idée de l'imitation de Dieu par l'homme et dans ce but d'atténuation et de compression constante de la sexualité chez celui-ci fut si forte que dans le christianisme les relations sexuelles finirent par ne plus être que tolérées et considérées comme entachant plus ou moins le corps et l'âme

humains. Du reste, telle avait été déjà l'impression dans d'autres religions de peuples civilisés. Les nombreuses purifications auxquelles ces religions soumettent leurs adeptes dans une foule de cas qui se rattachent à la menstruation, à la conception, à la parturition chez la femme, en sont une preuve évidente. Elle est alors soumise à de nombreux tabous, et l'on sait que le tabou est né sous une influence religieuse.

IV

L'évolution ne se termine pas ainsi, et après cette réaction si forte de la non sexualité divine sur la sexualité humaine, cette dernière *contre-réagit* à son tour de plusieurs manières que nous décrirons très sommairement.

La première a été indiquée par Pascal ; l'homme voulant s'élever jusqu'à l'ange retombe souvent jusqu'à la bête. L'instinct génésique normal a été parfois remplacé chez ceux qui étaient astreints au célibat religieux par des instincts anormaux ou par l'hypocrisie. Nous n'insistons pas sur ce point. En ce qui concerne les simples fidèles, les relations illicites ont remplacé les rapports réguliers rendus trop onéreux, ou dont les avantages trop atténués ne compensaient plus les inconvénients.

La seconde est très singulière et mérite d'être décrite. Il s'agit du mysticisme et du quiétisme. La suppression morale de la sexualité par imitation de la divinité, avec la volonté ferme de ne pas y contrevenir, peut produire une exaltation mentale considérable, et cette exaltation peut être dirigée du côté de la divinité, d'où l'*amour divin* tel que le comprennent les mystiques. Nous ne voulons nullement dire qu'il s'agisse là d'un amour physiologique prenant cette direction. Il s'agit d'un amour purement psychologique, mais résultant cependant de la transformation du premier. Nous voyons dans le monde physique, le mouvement se con-

s'éloigne déjà davantage de la divinité, que le personnel est plus nombreux et la contrainte perpétuelle plus difficile. Au milieu d'une vie active les membres du clergé se livrent moins à la contemplation, à l'imitation parfaite.

Cependant l'idée de la non sexualité divine a pu réagir, non seulement sur les personnes consacrées à la divinité spécialement, mais sur l'assemblée des fidèles de certaines religions. Ce résultat plus énergique n'a guère été obtenu que dans le christianisme, lequel a plus vivement que tout autre combattu la sexualité. Dans l'Islamisme, par exemple, la divinité est asexuée, mais cette qualité n'a pas influé sur les fidèles ; non seulement la polygamie y est en vigueur, mais le paradis promis est un paradis sensuel. Le paradis chrétien, au contraire, est un paradis très chaste, et dans la vie présente on a réduit autant que possible l'effet du sexe. Si le mariage n'est pas interdit, il est considéré comme un état inférieur, tandis que partout ailleurs c'est l'état le plus parfait.

La monogamie y est rigoureuse ; bien plus, le mariage est indissoluble et le divorce soigneusement défendu. La devise est partout : le moins de sexualité possible chez l'homme, puisqu'il n'y en a aucune chez Dieu et que l'homme doit imiter Dieu. Le protestantisme ici encore invoque un principe contraire par l'admission du divorce. C'est que la non-sexualité dans le catholicisme est poussée à outrance, et que les péchés sexuels tiennent la plus grande place dans les catalogues pénitentiaires. Or, cette compression énorme a dû souvent amener des résultats tout contraires ; une réaction formidable s'est produite ; les églises réformées se trouvaient en présence de ces excès, et voulaient y porter remède en adoptant une chasteté plus mitigée.

L'idée de l'imitation de Dieu par l'homme et dans ce but d'atténuation et de compression constante de la sexualité chez celui-ci fut si forte que dans le christianisme les relations sexuelles finirent par ne plus être que tolérées et considérées comme entachant plus ou moins le corps et l'âme

humains. Du reste, telle avait été déjà l'impression dans d'autres religions de peuples civilisés. Les nombreuses purifications auxquelles ces religions soumettent leurs adeptes dans une foule de cas qui se rattachent à la menstruation, à la conception, à la parturition chez la femme, en sont une preuve évidente. Elle est alors soumise à de nombreux tabous, et l'on sait que le tabou est né sous une influence religieuse.

IV

L'évolution ne se termine pas ainsi, et après cette réaction si forte de la non sexualité divine sur la sexualité humaine, cette dernière *contre-réagit* à son tour de plusieurs manières que nous décrirons très sommairement.

La première a été indiquée par Pascal ; l'homme voulant s'élever jusqu'à l'ange retombe souvent jusqu'à la bête. L'instinct génésique normal a été parfois remplacé chez ceux qui étaient astreints au célibat religieux par des instincts anormaux ou par l'hypocrisie. Nous n'insistons pas sur ce point. En ce qui concerne les simples fidèles, les relations illicites ont remplacé les rapports réguliers rendus trop onéreux, ou dont les avantages trop atténués ne compensaient plus les inconvénients.

La seconde est très singulière et mérite d'être décrite. Il s'agit du mysticisme et du quiétisme. La suppression morale de la sexualité par imitation de la divinité, avec la volonté ferme de ne pas y contrevenir, peut produire une exaltation mentale considérable, et cette exaltation peut être dirigée du côté de la divinité, d'où l'*amour divin* tel que le comprennent les mystiques. Nous ne voulons nullement dire qu'il s'agisse là d'un amour physiologique prenant cette direction. Il s'agit d'un amour purement psychologique, mais résultant cependant de la transformation du premier. Nous voyons dans le monde physique, le mouvement se con-

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. G. Frazer. — **Le Rameau d'or**. *Étude sur la magie et la religion*, traduit de l'anglais par R. Stiébel et J. Toutain. Tome I, *Magie et Religion ; les Tabous*, par L. Stiébel. — Paris, C. Reinwald. 1 vol. in-8°, de v-403 pages.

L'apparition du *Golden Bough* en 1890 fait époque dans l'histoire des études ethnographiques. Depuis une trentaine d'années, les historiens des religions primitives vivaient à peu près sur les renseignements si ingénieusement recueillis et groupés par M. Edw. B. Tylor dans sa *Civilisation primitive*. M. Frazer trouva le moyen de renouveler la matière. Également compétent dans les domaines de l'ethnographie, du folk-lore et de l'érudition, il appartient à cette brillante école contemporaine dont Mannhardt a été le précurseur et dont Rohde en Allemagne, Robertson Smith, Andrew Lang et Hartland en Angleterre, Henri Gaidoz et Léon Marillier en France, sont les représentants les plus connus. Il ne s'agit pas seulement d'interpréter les survivances de notre folk-lore en utilisant les idées ou les usages analogues des non-civilisés, mais encore de reconstituer la religion première des civilisés, en s'appuyant moins sur les traditions que sur les rites populaires — ou plutôt sur l'interprétation logique de ces rites, éclairée par la psychologie des peuples sauvages.

M. Frazer prend comme point de départ la tragédie sacerdotale qui a inspiré à Ernest Renan son drame philosophique, le *prêtre de Némi* : la transmission de ce sacerdoce local à tout esclave fugitif qui avait réussi dans la double entreprise d'assassiner le titulaire de la fonction et de détacher un rameau, le « Rameau d'or », sur un des arbres du bocage consacré à la Diane de Némi. L'auteur du *Golden Bough*

cherche à résoudre successivement ces deux questions : 1° Pourquoi le prêtre de Diane, appelé aussi le Roi de la forêt (*rex nemorensis*), devait-il occire son prédécesseur ? 2° Pourquoi devait-il s'emparer préalablement du « Rameau d'or » ? L'examen de ce double problème le conduit à étudier successivement, chez les non-civilisés et dans le folk-lore indo-européen, l'idée que les imaginations incultes se font de la nature et de la sur-nature ; les traditions relatives au pouvoir sacerdotal des rois ; les raisonnements qui se trouvent au fond des opérations magiques ; l'institution des *tabous*, spécialement dans ses rapports avec les personnages royaux et sacerdotaux ; la notion d'âme et des périls auxquels les âmes sont exposées ; la coutume d'immoler un dieu ; le culte des arbres et des plantes ; la conception des esprits de la végétation sous une physionomie humaine ou animale ; le transfert et l'expulsion des influences néfastes ; la portée de certains rites, tels que la cueillette du gui, les feux de la Saint Jean ; l'importance attachée aux noms propres, etc. — tout ceci pour aboutir à la conclusion suivante : « Ainsi le résultat de notre enquête est de rendre probable que jusque sous l'empire romain et au commencement de notre ère, le culte primitif des Aryas conserva presque sa forme originaire dans le bocage sacré de Némi, aussi bien que dans les forêts de chênes de la Gaule, de la Prusse et de la Scandinavie et que le Roi de la forêt périssait comme représentant du Dieu suprême dont la vie résidait dans le gui ou Rameau d'Or ».

On peut discuter certaines des identifications proposées par l'auteur entre les divinités correspondantes des différentes mythologies ; on peut insister sur le caractère conjectural de quelques-unes de ses explications, surtout de celles qui sont relatives aux mythes de l'antiquité classique ; mais il n'y aura qu'une voix pour reconnaître l'ingéniosité, l'érudition et l'impartialité dont il fait preuve dans son argumentation. Ainsi s'explique le succès de l'ouvrage qui a obtenu, au bout de dix ans, les honneurs d'une seconde édition revue et augmentée, suivie bientôt d'une traduction française. Cette traduction comprendra trois volumes. Le premier, qui vient d'être livré à la publicité, est l'œuvre de R. Stiébel qu'une mort prématurée a empêché de compléter son travail. Celui-ci a été repris par M. J. Toutain qui a achevé la traduction du second volume et qui prépare celle du troisième.

Léon Marillier a rendu compte du *Golden Bough* dans cette *Revue*, peu après son apparition[1]. C'est un résumé minutieux et exact auquel

1) Léon Marillier, *M. Frazer et la Diane de Nemi* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV (1892), pp. 718 et ss.

je ne puis que renvoyer le lecteur. Notre regretté collaborateur, en payant un juste tribut d'éloges à cette œuvre, dont avec sa sagacité habituelle il avait saisi toute l'importance, lui reproche de suivre un plan quelque peu artificiel. Il est certain que le prêtre de Némi et sa destinée tragique ne sont, pour M. Frazer, qu'un prétexte à une suite d'abondantes et fructueuses dissertations sur les notions primitives de la magie et de l'animisme, et c'est là évidemment ce qui a conduit les traducteurs à supprimer cet épisode, du moins comme entrée en matière ; mais il en résulte qu'on ne voit plus bien dans quel but l'ouvrage a été écrit, ni surtout pourquoi il est intitulé : « Le Rameau d'Or ». Sans doute nous aurons occasion de retrouver cet épisode initial dans les volumes subséquents, mais son maintien en frontispice n'en suggérait pas moins une certaine unité de plan que nous ne rencontrons plus jusqu'ici dans la traduction. — Cette critique toutefois ne doit pas nous empêcher de reconnaître les avantages de la subdivision logique que les traducteurs, ont introduite, au prix d'une légère transposition de chapitres ou de paragraphes, dans les matières respectives des trois volumes groupés désormais sous les rubriques suivantes : I. La Magie et les Tabous ; II. Les Meurtres rituels. Les Périls et les Transmigrations de l'âme ; III. Les Cultes agraires et silvestres.

Parmi les modifications ou plutôt les extensions que M. Frazer a introduites dans sa seconde édition, toutes ne me semblent pas également heureuses. Ainsi, non content d'établir l'universalité de la croyance à l'existence d'un pouvoir magique qui rend ses dépositaires capables de commander au cours de la nature, il s'efforce de démontrer que la magie, en tant que puissance coercitive, est antérieure à la propitiation et même à la conception d'êtres surhumains. Ceux-ci n'auraient été créés par l'imagination que quand les hommes ont commencé à comprendre l'impuissance de la sorcellerie. Cependant il constate lui-même que les races les plus dégradées, par exemple les Fuégiens et les Australiens croient à des êtres surhumains, c'est-à-dire à des êtres invisibles, taillés sur le modèle de la personnalité humaine, bien qu'en possession de facultés plus ou moins intensifiées. Or, comment l'homme, du jour où il a admis l'existence de ces êtres derrière les manifestations des forces naturelles, ne les aurait-il pas jugés accessibles aux sentiments observés chez ses semblables et dès lors influençables, à leur tour, par l'emploi des flatteries et des menaces, des cadeaux et des mauvais traitements, voire des incantations et des sortilèges ? Aussi ne nous est-il pas plus possible d'accorder à M. Frazer la priorité de la

magie que, dans le sens opposé, la priorité de la religion à M. Andrew Lang. Ni l'observation, ni le raisonnement ne nous permettent de remonter au delà du moment où ces deux conceptions de nos rapports avec le mystère des choses se sont montrées simultanément dans le premier éveil de la conscience religieuse. L'homme a commencé par voir partout des personnalités qui intervenaient dans sa destinée ; les unes humaines ; les autres surhumaines ou quasi humaines ; il les a traitées de la même façon, par des procédés qui impliquaient tantôt la coaction, tantôt la conciliation, parfois les deux ensemble. Ce qu'il est exact de dire — et l'auteur s'en acquitte parfaitement — c'est que la part de la propitiation, minime au début, a été en grandissant ; la part de la magie, au contraire, en diminuant progressivement au sein de la religion ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour soutenir qu'un « âge de la magie » aurait précédé un « âge de la religion », comme l'âge de la pierre a précédé celui du métal.

GOBLET D'ALVIELLA.

Dr RUDOLF DVOŘÁK. — **Chinas Religionen. Zweiter Teil : Lao-tsï und seine Lehre** (forme le 15e volume des *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte*). — Münster i. W., 1903, in-8e de VIII-216 p.

En traitant de *Lao-tseu* et de sa doctrine, M. Dvorak s'est attaqué à un des sujets les plus obscurs de la littérature chinoise. Tout, en effet, est énigmatique dans le Traité de la Voie et de la Vertu (*Tao tö king*), depuis la personne même de *Lao-tseu* qui s'efface à demi dans l'ombre indistincte de la légende, jusqu'aux sentences concises et ambiguës dont on lui attribue la paternité. En 1886, un article retentissant de H.-A. Giles[1] rompit en visière avec l'admiration qu'on professait généralement pour ce livre étrange. Giles a voulu démontrer qu'il n'était qu'une compilation maladroite de passages épars dans divers écrivains taoïstes, que son apparente profondeur était le plus souvent du non-sens, enfin, que les sinologues européens avaient fort exagéré sa valeur. Ce rude assaut a été repoussé[2], mais il a laissé quelques traces durables. Assurément,

1) H. A. Giles, *The remains of Lao tzŭ* (*China Review*, vol. XIV, p. 231-280).

2) Voyez les réponses de *J. Chalmers*, *J. Edkins*, *E. H. Parker* (*China Review*, vol. XIV, p. 323-333) et *J. Legge* (*China Review*, vol. XVI, p. 195-213).

si presque toutes les maximes du *Tao tö king* se retrouvent dans des auteurs du IIIᵉ et du IIᵉ siècle avant notre ère, ce n'est pas une preuve qu'elles en soient extraites, comme le soutient Giles, car ces auteurs ont pu citer un ouvrage qui existait avant eux. D'autre part, si de nombreuses pensées de *Lao-tseu* nous semblent inintelligibles, il ne s'ensuit pas qu'elles le fussent pour celui-là même qui les a écrites; avant de prononcer qu'une phrase est absurde, il faudrait au préalable avoir fait tous les efforts nécessaires pour la comprendre. En revanche, l'article de Giles, semble avoir mis hors de conteste, en premier lieu, que le *Tao tö king*, assemblage incohérent de paragraphes qui se succèdent dans un ordre arbitraire, ne saurait être considéré comme l'exposé bien coordonné d'une doctrine; en second lieu, que les points obscurs du texte n'ont pas été suffisamment élucidés, les traducteurs européens ayant trop souvent placé leurs propres idées sous le couvert de mots chinois dont le vrai sens reste encore à découvrir.

M. Dvorak a tenté de suivre, pour l'explication du *Tao tö king*, une voie nouvelle; il a cherché à reconstituer l'enchainement logique du système de *Lao-tseu* sans tenir compte de la distribution actuelle du livre; puis, pour déterminer la valeur exacte des principaux concepts qui sont la base de cette philosophie, il a groupé, autour de chacun d'eux, tous les passages qui s'y rapportent et les a éclairés les uns par les autres. La méthode ainsi employée est bonne; elle a permis à M. Dvorak de faire un certain nombre de remarques justes et intéressantes; mais elle ne me paraît pas avoir donné entre ses mains tout ce qu'on aurait pu en attendre. Le *Tao tö king* est un texte fort court puisqu'il comprend moins de six mille mots; il ne se suffit pas à lui-même; pour en pénétrer le sens, il faut recourir à d'autres ouvrages de la même école, et notamment à *Han Fei-tseu* et à *Houai-nan-tseu* qui font de fréquentes citations de *Lao-tseu*. Une traduction intégrale et critique de ces deux auteurs serait le plus sûr moyen de parvenir à l'intelligence du Traité de la Voie et de la Vertu. Pour être complète, l'étude des idées essentielles du taoïsme devrait donc s'appuyer sur une base beaucoup plus large que celle dont s'est contenté M. Dvorak; à ce prix seulement elle aurait chance de soulever le voile qui trop souvent encore s'interpose entre notre esprit et celui de *Lao-tseu*.

Comme tous ceux qui ont parlé du taoïsme, M. Dvorak fait une distinction rigoureuse entre la doctrine primitive de *Lao-tseu* qui est fort élevée, et les divagations des écrivains taoïstes de date plus récente, qui ont prétendu obtenir l'immortalité par des moyens ma-

giques. Je ne crois pas qu'on soit en droit de maintenir cette ligne de démarcation infranchissable. *Lao-tseu* lui-même n'est pas un pur métaphysicien ; il fait allusion à certaines pratiques qui sont d'ordre tout physiologique ; à deux reprises différentes (§ 52 et § 56), il engage ses adeptes à tenir fermées leur bouche et leurs narines ; c'est en prêtant une attention constante à son souffle et en le portant au plus haut degré de souplesse que l'homme deviendra comme un nouveau-né (§ 10) ; nous devons tendre à ressembler à un jeune enfant dont le corps mou et faible est, par là même, plein de vitalité (§ 76). Il est indéniable qu'on trouve ici le germe des superstitions auxquelles se sont adonnés plus tard les taoïstes lorsqu'ils ont cherché les recettes propres à prolonger la vie ; dès son origine cette philosophie renferme le principe qui viciera tout son développement ultérieur.

Le livre de la Voie et de la Vertu est actuellement divisé en 81 paragraphes. Nous savons qu'un certain *Tch'en T'ouan*, mort en 989 p. C., écrivit un traité intitulé *Tche hiuan pien* qui comprenait aussi 81 sections (*Song che*, chap. CCCCLVII, p. 2, v°). Ce nombre de 81 avait en effet une valeur mystique. 9 est le plus fort nombre de la décade qui symbolise le principe actif *yang* ; le carré de 9, c'est-à-dire 81, est donc la perfection du principe *yang* ; il est la norme de tout ce qui est susceptible de proportion et de mesure : ainsi, la dimension du tuyau sonore qui donne la note fondamentale est de 81 dixièmes de pouce[1] ; le calendrier *t'ai-tch'ou* admet la division du jour en 81 parties et évalue la durée de la lunaison à 29 jours et $\frac{43}{81}$[2] ; une période de neuf neuvaines, soit 81 jours, est comptée depuis le solstice d'hiver jusqu'à l'épanouissement du printemps[3]. On pourrait multiplier à l'infini ces exemples qui montrent que la division du *Tao tö king* en 81 paragraphes se rattache aux spéculations numériques familières à l'esprit chinois.

En parlant de la biographie de *Lao-tseu* par *Sseu-ma Ts'ien*, M. Dvorak dit (p. 1) que, dès l'époque de cet historien, c'est-à-dire dès l'an 100 avant notre ère, *Lao-tseu* n'était plus considéré comme un mortel, mais bien plutôt était honoré comme un dieu. Cette assertion ne me paraît pas très exacte ; si *Lao-tseu* jouit d'une grande estime auprès de certains souverains de la dynastie des premiers *Han*, et notamment auprès de l'impératrice douairière *Teou*[4], on ne voit point cependant qu'on lui ait

1) *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. III, p. 313.
2) *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. III, p. 665.
3) *Grube*, *Zur Pekinger Volkskunde*, p. 87.
4) *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. III, p. 462, et chap. XLIX, p. 3 r° et v°.

accordé déjà alors des honneurs divins analogues à ceux qui lui furent décernés sous les *T'ang*.

Il y aurait encore beaucoup de critiques de détail à adresser à M. Dvorak ; on pourrait surtout lui reprocher de proposer trop souvent, pour expliquer les caractères chinois, des étymologies qui sont de pure fantaisie ; depuis les travaux de Chalmers[1] et du P. Wieger[2] qui ont mis le dictionnaire *Chouo wen* à la portée de tous, des erreurs de ce genre sont impardonnables. Avec ses imperfections et ses lacunes, le livre de M. Dvorak pourra cependant être consulté avec profit par ceux qui voudront s'orienter au milieu des opinions divergentes qu'ont soutenues les traducteurs ou commentateurs de *Lao-tseu*.

Éd. Chavannes.

Sir R. C. Lyall. — **Asiatic Studies. Religious and Social.** New edition. — Londres, Murray, 2 vol. 8°, p. xx-330, xvi-387.

Sir A. Lyall réimprime ses fameuses *Asiatic Studies* dans le second volume de cette nouvelle édition. On sait qu'elles firent époque lors de leur apparition. La lecture en est toujours utile. Mais, peut-être grâce à elles, la science a marché ; la nature même de l'Hindouisme est de mieux en mieux connue ; les travaux philologiques abondent ; et l'on sent souvent la nécessité de références et de preuves matérielles que les études de Sir Lyall, dans leur forme primitive, ne comportaient pas.

Bien que le premier volume soit depuis longtemps classique, il garde un intérêt que l'on ne peut guère attribuer au second. L'unité manque à ce dernier, les sujets sont disparates, les idées et les faits moins neufs. En même temps, la théorie abonde presque avec excès. Heureusement la clarté, la science élégante, la pensée toujours ingénieuse sauvent encore ces sept véritables « Essais ». — Tous, sauf un qui est de politique pure, portent sur l'histoire des religions.

Trois ont trait à la science des religions en général (III, IV et VI). Les deux premiers sont plutôt des revues critiques de l'état actuel des théories que de véritables contributions personnelles. En somme il s'y agit de combattre les théories de Frazer et de Jevons, c'est-à-dire les

1) *An account of the structure of Chinese characters*, 1882.
2) *Rudiments* : XII° volume, 1re partie ; *Leçons étymologiques*.

travaux de l'École d'Anthropologie Religieuse. Les objections sont les unes de méthode et les autres de tendance. En premier lieu, Sir A. Lyall est un énergique défenseur des droits de la critique historique et voudrait que l'on s'abstint le plus possible d'hypothèses qui ne viennent pas de l'analyse, mais du rapprochement de faits arbitrairement choisis. (Ainsi, le rameau d'Aricie, n'aurait pas été nécessairement un « Rameau d'Or ».) En second lieu, il est un violent adversaire de la preuve « par accumulation » (p. 234) de faits analogues dont les différences ne sont pas assez marquées (p. VIII). — Enfin, il n'admet pas sans réserve toute recherche d'origine en matière de sciences des religions. — Jusqu'ici rien de mieux, mais les objections de tendance se font vite jour, côte à côte avec les premières. Il s'agit en partie de maintenir l' « utilitarianism » comme caractère du rituel religieux (p. 221), et au fond, un certain simplisme historique qui voudrait trouver à la naissance des rites, par exemple, des événements sociaux, comme la « Conspiration des Poudres » a donné lieu aux mascarades annuelles de Guy Fawkes. Ce simplisme coïncide d'ailleurs naturellement avec une adhésion partielle aux théories de l'animisme comme source fondamentale des phénomènes religieux ; il coïncide encore avec une certaine défiance contre la classification, même non prématurée, contre la comparaison, et non pas contre la description. Il est peut-être permis de soupçonner que Sir A. Lyall n'a tellement comblé d'éloges la collection de faits rapportée d'Afrique par Miss Kingsley que pour en opposer le caractère certain au caractère hypothétique des inductions de M. Jevons et de M. Frazer.

Au surplus, on peut remarquer combien Sir Lyall s'intéresse avant tout à la méthode et aux résultats de l'histoire. Ses efforts en ce qui concerne la science des religions ont en partie pour but de montrer le « noyau historique » des croyances et des rites. Et son dernier essai (II) *History and Fable* a pour but de montrer comment l'histoire et le mythe autrefois indistincts se sont progressivement distingués. Si cette théorie est juste — et nous ne voyons rien qui la contredise — nous avouons que nous ne saisissons pas bien l'utilité d'une explication du mythe et de l'histoire par « une tendance à se représenter » le passé. Ici, l'analyse terre-à-terre n'est plus que de la tautologie.

Même la « Rede Lecture for 1891 » est encore empreinte de cette tendance, et, à propos de la « Religion Naturelle » dans l'Inde, ne manque pas de faire la plus grande part, dans l'Hindouisme moderne, aux processus de déification des morts. Le reste du chapitre consiste

en développements heureux sur le Panthéisme. — Nous ne pouvons que nous féliciter de voir rééditer les brillantes lettres que l'auteur écrivait, sous le pseudonyme de Vamadeo Shastri, concernant l'état moral et religieux de l'Inde, l'opposition de l'idéal hindou à l'idéal anglais.

Des deux chapitres sur la Chine et ses systèmes religieux, l'un est une réimpression, l'autre est surtout un article de politique pure.

M. Mauss.

Konrad Haebler. — **Die Religion des mittleren Amerika** (*La religion de la Moyenne-Amérique*). — Münster, Aschendorff, 1899, 154 pp., in-8°.

L'auteur dit « la religion » et non « les religions », parce qu'il croit à l'unité générale, tout en reconnaissant de nombreuses variantes de détail, des religions et des civilisations de la Moyenne-Amérique précolombienne. Pour ces dernières, il s'appuie principalement sur la quasi-similitude des calendriers et de l'architecture. Pour les religions il se base sur ce que les mythes des Nahua, des Zapoteca, des Maya, etc., sont constitués par l'adoration des phénomènes naturels : soleil, lune, étoiles, planètes, terres, monts, eaux, plantes, animaux. Il rejette avec raison non seulement tout monothéisme, mais toute tendance au monothéisme, mais a la faiblesse de croire à la possibilité du roman philosophique de Nezahualcoyotl. De ce que l'islamisme, le judaïsme et le christianisme sont monothéistes et ont une étroite parenté et de nombreux traits communs dans le mythe, le dogme et le culte, déduirons-nous qu'ils ne font qu'une religion? Nous ne comprenons donc pas pourquoi M. *H.* veut ne faire qu'une seule religion de divers systèmes mythiques, parce qu'ils ont pour base ce qu'il appelle, sans bien le définir d'ailleurs, le polythéisme naturiste ; d'ailleurs, s'il avait raison, cette religion unique déborderait bien au delà de la Moyenne-Amérique, bien au-delà même du Nouveau-Monde.

M. *H.* rejette justement l'idée d'une religion primitive commune, mais croit qu'avec les siècles il se fit un mélange, une synthèse de tous les mythes et les cultes locaux. Ce serait exact s'il ne parlait que de la religion de Mexico, car les Azteca ébauchèrent une telle synthèse ; mais en 1519 elle était encore bien confuse, bien incomplète, et Tenochtitlan possédait bien plutôt une superposition de panthéons qu'un panthéon ;

en outre, la plupart des mythes et des cultes des populations non vaincues et une importante partie de ceux de plusieurs peuples soumis au tribut échappèrent à cette combinaison.

Nous croyons que M. *H.* eût fait œuvre utile en essayant de distinguer ce que nous pourrions appeler les grandes couches mythiques, par exemple celle qui comprend le groupe Tlaloc-Ixcozauhqui-Tonatiuh, celle du Serpent Emplumé, celle de Tezcatlipoca et celle de Huitzilopochtli (on pourrait diviser plus profondément encore) mais il n'a fait aucune tentative de ce genre.

Bien qu'il ne le dise pas nettement, le véritable motif qui pousse M. *H.* à croire à *une* religion, c'est qu'il croit à *une* civilisation. Ses preuves principales sont, nous l'avons dit, les grandes similitudes des calendriers et des monuments ; il invoque aussi les systèmes graphiques. Nous rejetons de façon absolue les preuves basées sur l'écriture ; quant aux autres, elles ne nous convainquent nullement. Nous pensons qu'il y eut *des* civilisations et *des* religions qui, tout en ayant leurs développements partiels, leurs évolutions locales, se firent (surtout les civilisations matérielles) de fréquents emprunts et eurent de nombreuses et réciproques influences. Quant à la civilisation à laquelle sont dus non le calendrier mais l'élaboration la plus parfaite du calendrier, non l'architecture mais les plus beaux monuments architecturaux, et qui probablement inventa ce groupe du Serpent Emplumé dont le culte se répandit dans toute la Moyenne-Amérique (et même au delà), nous reconnaissons très volontiers sa très grande influence mais nous craignons fort que M. *H.* n'ait une tendance invincible à la considérer comme civilisation-mère (pourquoi pas aussi une religion-mère ?). M. *H.* recherche son lieu d'origine. Il ne dit pas un mot des pays en dehors de l'Amérique (les 9/10 des romanciers-américanistes français dédaigneront donc son livre), pas un mot même des pays en dehors de la Moyenne-Amérique ; il considère les Tolteca comme un peuple mythique (il perd le dernier dixième) ; il borne ses recherches au sud de la Moyenne-Amérique ; il rejette le pays des Zapoteca et le Yucatan et propose les basses terres du Chiapas et du Guatémala, c'est-à-dire une partie de la terre des Maya-Kichés-Kakchikels. Nous n'osons être aussi affirmatif que lui à propos des Zapoteca, nous l'osons encore moins pour les Maya ; peut-être cette civilisation ne fut ni zapotèque ni maya ; nous acceptons cependant, et presque sans réserves, le lieu géographique.

M. *H.* divise sa trop courte brochure en deux parties : les mythes, le culte. Pas une ligne sur la morale, l'eschatologie ; rien sur les rites

magiques, si importants au Mexique ; ces omissions sont des plus regrettables. Nous serions aussi tentés de blâmer le silence complet de M. *H.* sur les institutions sociales, celles-ci ayant toujours eu, surtout chez les primitifs et chez les semi-civilisés, de très intimes rapports avec la religion ; mais nous ne pouvons regretter ce dernier oubli de M. *H.* en nous apercevant bien vite qu'il appartient à cette antique école américaniste qui ne se recrute guère plus aujourd'hui qu'en France et qui ne voit partout que rois, empereurs, castes, nobles, plébéiens, esclaves, théocraties, palais (M. *H.* offre une variante : il ne voit que des temples).

La première partie, malgré quelques erreurs, constitue un manuel pratique et bien fait des mythes. M. *H.* y étudie successivement les dieux de la création (formation et animation seraient plus exacts), les dieux solaires, les autres dieux du ciel, les divinités de la terre, celles des étoiles et des points cardinaux, celles de l'intérieur de la terre et du monde souterrain, les animaux symboliques, l'adoration du phallus (il la nie). Dans la seconde partie : les temples et les idoles, le sacerdoce, les sacrifices, les fêtes, les cérémonies spéciales (naissance, mariage, mort, etc.)

De ci de là, au hasard de la lecture, signalons quelques points — M. *H.* semble ignorer à quel point chez les peuples qui écrivent en rébus s'aggrave la maladie du langage ; aussi accepte-t-il toutes les traductions *graphiques*, très classiques et très fausses ; de là de nombreuses erreurs sur les fonctions et les attributs des dieux ; un soupçon de ce fait semble cependant l'avoir effleuré à propos du prétendu Serpent Emplumé. Sa définition du totem et surtout son hypothèse de l'origine de l'anthropophagie ne nous satisfont pas entièrement ; de même pour l'origine religieuse (nous la croyons, partiellement du moins, sociale) du culte des cavernes. L'étude des divinités zapoteca, maya, kiché, etc., en un mot non nahua, est tellement incomplète (les renseignements que nous possédons sont si rares) qu'elle ne sert qu'à apporter de la confusion dans le livre ; elle ne fournit aucune preuve, au contraire même, à l'appui de la théorie *d'une* religion de la Moyenne-Amérique ; il aurait donc mieux valu lui consacrer, comme M. Albert Réville le fit, un chapitre spécial, et au besoin s'occuper en un autre chapitre des rapports entre les divers panthéons.

Les dieux de la création sont suffisamment étudiés, mais l'absence de tout renseignement sur les mythes cosmogoniques gênera beaucoup les débutants. M. *H.* a compris d'une façon par trop simpliste le *très complexe* dieu Tezcatlipoca dans lequel il ne voit guère que le soleil nocturne

(possible mais pas certain) et subsidiairement le soleil de la mauvaise saison. Même remarque pour Huitzilopochtli. Notons en passant qu'en maya le titre *ahau* (en nahuatl, *tecuhtli*) est aussi vague que le français *chef* et qu'il n'appartient donc pas spécialement aux divinités solaires; M. *H.* n'est pas le premier, et ne sera malheureusement pas le dernier, à commettre de telles erreurs. Il a parfaitement raison de considérer comme nahua, d'après leur style artistique (ajoutons : et d'après leur écriture) les reliefs fameux de Santa Lucia Cozumalhuapa. Au contraire il classe à tort parmi les Nahua les Otomi qui en différaient radicalement par la langue et aussi par la civilisation.

Les quelques lignes consacrées à Xipe (l'épithète de Totec a dû l'embarrasser car il l'oublie) mériteraient d'être citées. M. *H.* a mal expliqué, parce que mal compris, le dieu commun à toute la Moyenne-Amérique et que l'on appelait Quetzalcohuatl, Kukulkan, Gukumatz; ses erreurs à ce sujet viennent surtout de ce qu'il ne s'est pas assez rendu compte que ce dieu n'appartenait ni à la même civilisation ni au même stade évolutif que le groupe Tlaloc et que le groupe Tezcatlipoca (l'éloignement est encore plus grand pour le groupe Huitzilopochtli); de là dans le panthéon de Mexico, des additions et des suppressions de légendes, d'attributs et de fonctions que notre auteur paraît ignorer, et c'est pourquoi il simplifie beaucoup trop et même modifie le rôle de Quetzalcohuatl. Faut-il répéter à M. *H.* ce qui a été dit tant de fois? c'est parce que le vent précède (attire en apparence), accompagne et chasse les pluies, que les dieux du vent ont des rapports très intimes avec les divinités des pluies. Tlaloc, dieu des eaux terrestres, et par suite des monts, prétend l'auteur; il faut renverser la proposition. Les noms de plusieurs déesses de la terre ne sont pas compris. C'est avec raison que M. *H.* démontre le caractère pudique de Tlazolteotl, mais il commet plusieurs erreurs à son sujet. Nanahuatzin n'était pas primitivement le dieu des maladies vénériennes; l'auteur ne s'aperçoit pas qu'il ne l'est devenu que par calembour. Le rôle de la croix a été mal compris et celui si important des nombres sacrés totalement omis. Nous craignons que M. *H.* ne soit parfois un peu trop affirmatif et ne commette des confusions de panthéons en reconnaissant dans les codices maya telles ou telles divinités, principalement celles de la terre, de la lune et des étoiles; son excuse : il n'est qu'un écho. Trop affirmatif aussi dans son excellente étude sur les animaux symboliques, il méconnaît en outre par trop le caractère totémique de certains dieux-animaux.

Malgré ses erreurs et malgré son excessive simplification, cette pre-

mière partie est en résumé très bonne. Le même éloge ne peut être accordé à la seconde : — M. *H.* se fait une idée complètement fausse des temples de la M.-A. ; et cependant il sait que le maya Hunab-Ku ne devait pas être renfermé, mais avait des temples ; il est inadmissible qu'il ignore qu'il en était de même du Péruvien Pachacamac (et de... tous, ou presque tous, les autres dieux) ; il connaît maintes descriptions de la Grande Enceinte (le Grand Temple des auteurs) de Mexico et de ses cérémonies *en plein air* (il est vrai qu'il en compte comme temples, mais ce doit être un lapsus, tous les édifices) ; peut-être même sait-il que le nom péruvien du temple est *ccoricancha* « enceinte dorée, enceinte divine » ; il a probablement lu que lorsque les idoles (Pachacamac dans certaines de ses enceintes) n'étaient pas trop lourdes, on les sortait, lors des cérémonies, de leurs abris, de leurs remises (chapelles, sanctuaires, des anciens récits) pour les amener en plein air au milieu de l'enceinte. Cette erreur fondamentale de M. *H.* explique pourquoi il ne trouve (2 exceptions seulement) en Moyenne-Amérique que des temples (des milliers de temples) dans toutes les ruines. Ce que nous avons dit en commençant de son ignorance des institutions sociales de l'ancienne Amérique explique pourquoi tout aussi inexact que le précédent est le chapitre consacré au sacerdoce dont il exagère démesurément le rôle, les services, la puissance. Pour lui, toute ville fondée par des dieux est une ville primitivement gouvernée par leurs prêtres ; les *calmecac* sont des écoles-temples (il est vrai que sous d'autres plumes ces écoles primaires du clan, de la lignée [*mecatl*], deviennent des écoles de la noblesse) ; l'écriture était le secret de la classe sacerdotale et des initiés des hautes castes (!).

Mentionnons que M. *H.* croit encore à la rectification de l'année de 365 jours par les anciens Américains ; il ne se prononce, il est vrai, pour aucun système d'intercalation, pas même pour celui de Leon y Gama, le joyeux fumiste qui inventa la déesse Teoyaomiqui.

Les trois derniers chapitres sont très bons ; le second surtout est, malgré sa brièveté, un des meilleurs résumés des fêtes de la Moyenne-Amérique que nous connaissions.

GEORGES RAYNAUD.

ALFRED LOISY. — **Études évangéliques.** — Paris, Picard ; 1902 ; 1 vol. gr. in-8, de XIV et 333 p..

Comme toutes les œuvres de M. l'abbé Loisy ce livre offre un grand intérêt, parce qu'il repose sur une connaissance approfondie des sujets traités et des travaux critiques dont ils ont été l'objet, parce qu'il est clairement écrit et qu'en cela il ajoute une qualité fort appréciable à la plupart des études théologiques ou historiques mal composées dont l'auteur s'inspire, parce qu'il renferme bon nombre d'observations originales et ingénieuses, enfin — *last, not least* — parce qu'il est piquant pour le lecteur de retrouver sous la plume d'un abbé des thèses qui sont familières à la critique radicale, mais qui sont généralement condamnées d'office dans le monde ecclésiastique. Dans cette Revue, où nous n'avons d'autre souci que d'étendre à l'histoire et à la psychologie des phénomènes religieux la méthode scientifique et critique, trop longtemps et aujourd'hui encore trop souvent exclue de cet ordre d'études, nous ne pouvons que nous réjouir de voir des membres du clergé, comme M. l'abbé Loisy, initier le monde ecclésiastique aux applications de cette méthode dans le domaine où il est le plus difficile de la faire prévaloir, celui de l'histoire évangélique.

M. Loisy a réuni dans ce volume cinq études. La première a pour objet les Paraboles de l'Évangile. Elle donne la substance du cours libre professé par l'auteur pendant l'année scolaire 1901-1902 à l'École des Hautes Études, section des Sciences Religieuses. Elle est fondée sur l'ouvrage très considérable de Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vll. ; 1899) ; l'auteur le déclare lui-même dans son Avant-Propos. Mais c'est ici justement que s'applique l'observation énoncée plus haut. Les deux gros volumes de M. Jülicher sont d'une lecture difficile ; le fond en est excellent ; l'exposition est souvent diffuse. M. Loisy a rendu certainement un service à nos compatriotes en leur présentant le contenu essentiel de cette œuvre capitale, en cent vingt pages bien disposées. Je me hâte d'ajouter que, si sur les points principaux il reproduit les conclusions de son devancier, c'est en vertu d'une étude personnelle, non d'une façon servile, et que sur beaucoup de points de détail il y a ajouté des observations et des conjectures qui lui appartiennent en propre. C'est donc une étude à lire même pour ceux qui ont déjà lu Jülicher.

Les paraboles sont au nombre des éléments primitifs et authentiques des évangiles, non pas sans doute sous la forme littérale où chacun des évangélistes nous les transmet, — le fait seul que plusieurs sont transmises de façons différentes suffirait à le prouver —, mais pour le fond même du récit. « Elles ont préexisté à la tradition qui supporte les rédactions évangéliques ; elles étaient pour cette tradition un ensemble de matériaux, respectables par leur origine, dont le sens historique tendait à se perdre ou était déjà perdu et que l'on exploitait au mieux des intérêts spirituels de la communauté » (p. 4). M. Loisy a bien raison d'écarter, comme des additions postérieures, les éléments allégoriques des paraboles. La parabole primitive est une simple fable, très claire, destinée à illustrer l'enseignement de Jésus sur le Royaume de Dieu ; ce n'est pas une préfiguration allégorique des conditions ultérieures d'existence de la première église chrétienne ou de ce que l'on a appelé plus tard les mystères de la foi. Dans le IVe évangile il n'y a plus de paraboles ; l'allégorie en a pris la place. Mais déjà dans les synoptiques l'allégorie commence à se greffer sur la parabole originelle de Jésus ; le commentaire théologique s'y mêle à la tradition primitive. L'œuvre de la critique consiste justement à reconnaître et à séparer cette végétation parasite, pour dégager ce qui peut à bon droit être considéré comme le bien propre de Jésus. C'est là une tâche délicate, mais nécessaire. M. Loisy ne s'y est pas soustrait. Chacune de ses observations est corroborée par des applications à plusieurs paraboles. On trouvera peut-être qu'il a été parfois trop ingénieux et qu'il n'a pas évité les répétitions ; dans l'ensemble son interprétation me paraît juste. Il est regrettable qu'il n'ait pas ajouté à son livre un index, qui eût permis de trouver rapidement les divers passages où il traite de chaque parabole.

Les quatre autres études qui complètent le volume sont relatives au IVe évangile. La seconde, la troisième et la quatrième ont déjà paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, en 1897, 1899 et 1900. Elles ont pour objet : le Prologue du quatrième évangile (Jean I, 1-18), l'Eau et l'Esprit (III, 1-21), le Pain de vie (VI), le Grand exemple (XIII, 1-20).

M. Loisy professe très nettement que la doctrine du Verbe énoncée dans le Prologue est la clef unique et véritable du livre (p. 127). Autant nous sommes d'accord sur ce point essentiel, autant nous ne nous entendons pas sur certains points de l'interprétation du Prologue, notamment sur le sens et la portée des vv. 4 et 5. M. Loisy traduit :

« tout a été fait par lui (le Verbe), et sans lui rien n'a été fait; en ce qui a été fait (c.-à-d. dans le monde) il y eut vie et la vie était la lumière des hommes ». Je traduis : « toutes choses sont devenues par lui et rien de ce qui a pris naissance (ou : de ce qui est devenu) ne s'est fait en dehors de lui; en lui il y avait vie, et la vie était la lumière des hommes ». M. Loisy estime que cette leçon pèche par excès de facilité (p. 133) et qu'elle a été suggérée par le désir de combattre les interprétations que les hérétiques fondaient sur l'autre. Il écarte ces interprétations abusives des hérétiques et relient le texte auquel elles s'appliquaient. Les témoignages historiques en faveur de chacune des deux lectures se valent ; c'est donc dans le texte même qu'il faut chercher des raisons pour préférer l'une à l'autre. Or, la construction d'après laquelle je traduis est beaucoup plus simple et me paraît plus correcte. Mais le débat porte plus haut. M. Loisy pense que ces premiers versets résument en termes généraux et symboliques l'œuvre du Verbe incarné, identifié d'abord au Verbe créateur. Il n'admet pas que l'évangéliste ait eu l'intention de rappeler à grands traits l'œuvre du Logos avant l'incarnation. Les termes *vie* et *lumière* doivent, d'après lui, avoir le même sens dans les premiers versets que dans tout le reste de l'évangile et, comme à partir du v. 7 ils s'appliquent au Verbe incarné, il doit en être de même au début.

Cette argumentation ne me paraît pas valable. Ce n'est pas par hasard que la mention de l'incarnation ne paraît qu'au v. 14. Assurément l'évangéliste a dès le début en vue le Verbe incarné dont il va raconter l'histoire ; mais son prologue a justement pour raison d'être de nous rappeler qui est ce Verbe qui va s'incarner. Ce n'est pas un être qui n'a encore eu aucune relation avec le monde et avec l'humanité. Il a été l'organe de la création : la *Vie* et la *Lumière* qui se manifesteront et se communiqueront aux hommes dans sa forme d'existence incarnée, étaient en lui dès le début. Et dès le début aussi la *Vie* qui était en lui a été la *Lumière* des hommes. Mais les hommes ne l'ont pas saisie, parce qu'ils étaient plongés dans les ténèbres. Et non seulement les hommes en général ne l'ont pas saisie, mais ceux-là mêmes auxquels il s'était plus spécialement adressé, « les siens », ne l'ont pas davantage reçu, à l'exception de quelques-uns qui avaient été engendrés de Dieu (v. 13). Tout cela me paraît très clair ; tout cela se tient parfaitement ; tout cela est conforme aux idées que se faisaient les chrétiens au début du IIe siècle sur les relations de l'ancienne révélation et de la nouvelle. Ce n'est pas du tout pour trouver des points de

contact plus nombreux avec les idées de Philon d'Alexandrie que je maintiens cette interprétation ; c'est parce qu'elle me paraît conforme au sens du texte et aux croyances des chrétiens qui admettaient généralement que Dieu s'était révélé, quoique d'une façon moins directe et moins complète, dans l'Ancienne Alliance, mais que les Juifs, à quelques exceptions près, n'avaient pas compris le véritable sens de cette révélation. M. Loisy ne reconnaît-il pas lui-même (p. 219) que le quatrième évangéliste, comme plus tard Justin Martyr, admet une révélation incomplète et préliminaire du Verbe, dont les Gentils ont profité ?

M. Loisy dit (p. IX) : « La lumière à laquelle Jean rend témoignage dès le v. 7 ne peut être que le Christ, le Verbe incarné » ; par conséquent il s'agit du Verbe incarné bien avant que l'incarnation soit mentionnée. Je ne vois pas la nécessité de cette conclusion. La *Vie* et la *Lumière* qui se révèlent dans le Verbe incarné ne sont pas d'une autre nature que celles qui sont dans le Logos avant son incarnation ; c'est le mode de leur révélation qui seul se modifie. La succession des témoignages de Jean Baptiste n'est pas arbitraire. Au v. 6 il est dit que Jean a été envoyé de la part de Dieu pour rendre témoignage à la *Lumière* qui va entrer dans le monde, dans ce monde où elle *était* déjà, « éclairant tout homme » (v. 9), mais où elle n'a pas été reconnue quoique le monde ait été fait par elle (v. 10). De quel droit dit-on que ceci s'applique déjà au Verbe incarné ? L'opposition entre le ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον du v. 9 et le ἐν τῷ κόσμῳ ἦν du v. 10 montre bien qu'il ne s'agit pas là du même état du Verbe ou du même mode de manifestation de la *Vie* et de la *Lumière*. Aussi, lorsque le Verbe incarné fait son apparition au v. 14, Jean Baptiste reparaît-il pour attester que cette *Lumière* à laquelle il avait mission de rendre témoignage, c'est bien elle qui s'est incarnée ; puis son témoignage va se précisant toujours plus, d'abord auprès des délégués des sacrificateurs, des Lévites et des Pharisiens (vv. 19 à 28), enfin en désignant la personne même de Jésus comme étant l'être humain en qui le Verbe s'est incarné (vv. 29 à 34).

Tout cela se développe de la manière la plus claire et la plus régulière. Et ce qui confirme cette interprétation, c'est qu'aux vv. 16 et 17 Jean Baptiste, après avoir dit du Logos, dont il atteste l'incarnation (sans désigner encore en quelle personnalité concrète), qu'il nous a octroyé grâce sur grâce, développe sa pensée en disant : « car la loi nous a été donnée par Moïse ; la grâce et la vérité viennent par

Jésus-Christ ». Il est clair que la loi de Moïse est donnée ici comme une grâce émanant du Logos (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ). Ce n'est cependant pas du Logos incarné.

M. Loisy dit : « Il est assez naturel que le préambule d'un évangile ne contienne rien d'étranger à l'histoire évangélique ; que l'auteur ayant commencé par identifier le Christ au Verbe créateur, soit préoccupé surtout du Verbe incarné ; qu'il résume, avant de la raconter, l'œuvre du Verbe fait chair, en la caractérisant par les mots *vie* et *lumière*, qui sont pour lui la définition du Christ en tant qu'agent du salut » (p. x). Est-il donc indifférent pour l'histoire évangélique telle qu'il la conçoit et veut l'accréditer auprès de ses lecteurs, que ce Verbe incarné dont il va faire connaître la révélation, ait été déjà actif dans le monde et dans l'humanité sous d'autres formes auparavant ? de faire connaître sa nature ? de montrer le lien entre sa révélation dans l'incarnation et sa révélation antérieure dans l'Ancienne Alliance notamment ? Le quatrième évangéliste, on le sait, tout hostile qu'il soit à l'égard des Juifs, considère l'Ancien Testament comme une révélation divine, par conséquent à son point de vue comme inspiré par le Logos. Il montrera tout au long, dans le corps de l'évangile, que le Verbe incarné est *Vie* et *Lumière* ; dans le Prologue il lui importe de montrer qu'il a été *Vie* et *Lumière* dès l'origine. Le Prologue n'est pas du tout un résumé de l'œuvre du Verbe incarné, mais une introduction à l'œuvre du Verbe incarné, dans laquelle l'auteur rappelle à grands traits quels ont été les antécédents de l'œuvre du Verbe, la progression de ses bienfaits à l'égard du monde et le conditionnement, pour ainsi dire, de cette incarnation qui est à son tour la justification et la clef de tout récit.

M. Loisy ne veut pas non plus qu'il y ait de contradictions latentes entre les opinions personnelles de l'évangéliste et d'autres éléments de sa doctrine qui lui sont imposés par la tradition chrétienne (p. xi). Le IVe évangile, dit-il, ne contient pas autre chose que des croyances chrétiennes, « mais celles-ci en sont venues à se définir dans le langage de la philosophie contemporaine et avec le secours de cette philosophie, sans se confondre avec elle, sans lui rien emprunter qui ne soit, en quelque sorte, dénaturé et transfiguré par son nouvel emploi ». Comme, d'autre part, M. Loisy ne peut pas contester que sur bien des points les traditions proprement chrétiennes ont été dénaturées et transfigurées dans la théologie du quatrième évangéliste, pour pouvoir s'adapter au langage et au concept de la philosophie de son temps (p. ex. tout l'élément eschatologique, tout ce qui concerne les démoniaques, le Royaume

de Dieu, la repentance, etc., etc.), il me semble que de pareilles altérations respectives de la croyance et de la philosophie procèdent bien duement des contradictions latentes entre les croyances religieuses chrétiennes d'origine galiléenne et les conceptions philosophiques d'origine grecque. Il ne s'agit pas, comme M. Loisy l'insinue à plusieurs reprises, de doser la dépendance du IVe évangile à l'égard de Philon. La personnalité du grand théologien judéo-grec est ici tout à fait hors de cause. Ce qu'il faut reconnaître, c'est la transformation subie par l'évangile primitif, du fait de sa transposition en concepts helléniques, parce que cette transposition a été décisive pour l'histoire ultérieure de la religion chrétienne. Philon n'est ici qu'un représentant d'un état d'esprit et d'un certain milieu spirituel. Nous en appelons à lui, tout simplement parce que nous possédons un grand nombre de ses écrits, tandis que nous n'en avons pas des autres adhérents de ce judéo-hellénisme qui a déterminé la susdite première transposition de l'évangile palestinien en évangile hellénique.

Ne voir dans cette évolution première du christianisme, comme dans celles qui suivirent, que des altérations progressives de la vérité, serait, comme le dit M. Loisy, d'une critique superficielle et pédantesque (p. XIII). Mais ne pas reconnaître qu'il y a eu altération serait inexact. Il faut se tenir ici à égale distance des deux extrêmes : la condamnation de l'évolution et de l'adaptation de l'évangile primitif aux besoins des temps, comme une perpétuelle infidélité, — et la prétention de ramener à l'identité toutes les formes successives de cette évolution.

Sur beaucoup d'autres points l'interprétation de M. Loisy me paraît sujette à caution, par exemple quand il se refuse à tirer du silence du quatrième évangéliste sur la naissance virginale de Jésus la seule conclusion qu'il soit possible d'admettre, si on laisse de côté toute considération d'ordre dogmatique (p. 164 et 263 sq.) ou quand il maintient à la communion telle que la comprend le quatrième évangéliste dans l'enseignement sur le pain de vie, le caractère d'une communion en la mort du Christ (p. 273). Toutes ces questions ont déjà été discutées ailleurs. Ce n'est pas ici le lieu d'y revenir.

Jean Réville.

R. Pichon. — **Lactance**. *Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin.* — Paris, Hachette, 1901, in-8° de xiii-470 p.

M. R. Pichon, déjà connu par divers travaux relatifs à la littérature latine, vient de nous donner sur Lactance une thèse de doctorat copieuse qui lui a valu en Sorbonne la mention « très-honorable ». C'est pourquoi j'ai quelque honte à avouer tout d'abord qu'elle m'a déçu : j'ai l'impression que, malgré ses grandes qualités, le livre de M. *P.* ne contient pas tout ce que son titre promet et tout ce que le lecteur est en droit d'y chercher.

C'est un chapitre de *La fin du paganisme*, celui que M. Boissier n'a pas écrit sur Lactance, que son disciple a voulu composer. Lactance, nous dit-il, n'est pas un génie, il n'est peut-être même pas par lui-même très intéressant, mais il a vécu dans un temps qui l'est ; « il a eu la bonne fortune de se trouver à un tournant de l'histoire du christianisme » (p. viii) ; il est un témoin de la période qui mène l'Église de la persécution au triomphe ; d'autre part, il a mis l'apologétique chrétienne au point pour les lettrés vers lesquels le portaient son éducation et ses sympathies, car c'était un universitaire de carrière. Si je comprends bien, M. *P.* découvre tout d'abord dans l'œuvre de Lactance un intérêt historique : elle est un document pour l'étude du problème constantinien — et un intérêt social : elle nous permet de saisir et de mesurer un effort fait par le christianisme sur une classe d'hommes qui lui était hostile. Ensuite, il arrête son attention sur l'écrivain qu'est Lactance, et il nous annonce qu'il va diviser son livre en trois parties principales : « la première plus particulièrement philosophique » : *Lactance philosophe chrétien* ; « la seconde plus proprement littéraire et grammaticale » : *Lactance écrivain classique* ; « la troisième plus historique dans le sens strict du mot » : *Lactance historien et pamphlétaire politique*. C'est là un plan assez différent de celui que faisaient entrevoir le début de l'avant-propos et qui ne laisse point aux diverses parties du sujet la place relative que leur assignaient les premières remarques de l'auteur. M. *P.* le justifie de son mieux, mais il est en réalité déterminé par le scrupule qui l'a empêché de faire marcher le *De mortibus persecutorum* sur la même ligne que les autres écrits de Lactance et de puiser indifféremment et en même temps dans toutes ses œuvres pour nous donner un tableau d'ensemble de sa pensée. M. *P.* tombe dans le procédé, fâ-

cheux, à mon sens, de l'analyse littéraire des divers traités pris l'un après l'autre : d'abord le *De opificio Dei*, puis les *Institutions*, puis l'*Epitome* enfin le *De ira Dei*, qui sont examinés séparément quant au fond, ensemble quant à la forme. Le *De mortibus persecutorum* constitue une étude à part et complète en soi. Peut-être était-il plus historique d'établir d'abord l'authenticité de cet opuscule, d'en marquer l'originalité et de s'en tenir pour l'ensemble à un plan uniquement logique. Je crois que si M. *P.* avait procédé ainsi il aurait été conduit, par la force même des choses, à traiter le sujet que son titre et ses premières déclarations supposent et qui est en effet celui qu'on attend. Le sens de ce reproche préalable se précisera dans un instant.

Après avoir exposé son dessein, M. *P.* nous donne sa bibliographie. La liste des manuscrits, éditions et traductions m'a paru complète, mais il n'est pas facile de comprendre ce que l'auteur entend par « Ouvrages à consulter ». S'il a prétendu dresser une véritable bibliographie, il fallait la faire plus complète et plus exacte. Pourquoi, par exemple, ne pas citer Keim, *Der Uebertritt Const. zum Christenth.*, Zurich, 1862 et Zahn, *Const. der Grosse und die Kirche*, Hanovre, 1876 et les ouvrages de Tzschirner, de Beugnot, de Chastel, etc., sur la fin du paganisme? etc. Pourquoi ne pas dire que les ouvrages cités de Bardenhewer et d'Ebert existent en français? S'agirait-il seulement des livres que l'auteur a consultés? Mais alors pourquoi, à une ou deux exceptions près, ne reparaissent-ils jamais dans les notes? Dans la Préface de son *Histoire de la littérature latine* (p. XIV) M. *P.* affirmait jadis qu'il avait lu « tous les textes de la littérature romaine », afin de s'en faire, par une étude directe, une opinion personnelle. Certains ont admiré alors qu'un si jeune homme ait eu tant de persévérance et de si laborieux loisirs ; j'avoue en avoir éprouvé quelque inquiétude : à lire tant on court le risque de ne pas toujours lire très bien. Je me demande si M. *P.* a eu recours aux travailleurs qui consacrent de longs efforts à l'étude d'un seul auteur et d'une seule question et s'il n'a pas préféré le mode dangereux, mais infiniment plus rapide, de la seule lecture directe de tous — ou presque tous — les textes. Comme il était inévitable, il a quelquefois fondé sur ceux qu'il n'avait pas le temps d'examiner de près des jugements contestables.

Dans son *Introduction*, il étudie toutes les questions qui ont trait à la biographie de Lactance. Mais pourquoi nous dit-il que sa vie fut « simple et unie »? Nous n'en savons rien du tout et il est possible que cette vie comporte plus d'incidents que ne nous en rapporte la médiocre

notice de saint Jérôme; il était peut-être prudent d'être moins affirmatif. Au reste, cette biographie de Lactance, compte à peine trois pages : il faut en effet une existence bien simple pour tenir si peu de place. Pour ma part, j'aurais vu avec plaisir une étude des rapports de L. et de Constantin. Est-il donc indifférent que L. ait été le précepteur de Crispus? Ne pouvait-on au moins poser les questions en les éclairant de quelques présomptions?

M. *P.* a évidemment hâte d'aborder la discussion de la chronologie et de l'authenticité des œuvres de L. Il laisse de côté, pour le moment, le *De mortibus persecutorum* et il emploie la majeure partie de son *Introduction* à examiner minutieusement les *Dédidaces* à Constantin que comportent les livres I et VII des *Institutions* : elles jurent entre elles et toutes deux ensemble contrastent avec le livre V, qui exhale tant de plaintes contre la persécution. M. *P.* les croit pourtant authentiques et, pour expliquer la présence dans certains mss. de formules dualistes qui manquent dans d'autres, il suppose l'existence de deux classes de mss. : les uns vierges de corrections postérieures, les autres expurgés dans un esprit orthodoxe et anticonstantinien; c'est pourquoi ils ne contiennent ni les idées dualistes, qui se rencontrent dans les premiers, ni les éloges de Constantin qui y sont aussi. Il croit même pouvoir nommer le correcteur : ce serait Lucifer de Cagliari, le fougueux ami d'Athanase et l'adversaire de Constance l'Arien (p. 29). L'hypothèse ne s'appuie d'ailleurs que « sur quelques détails philologiques », c'est-à-dire sur un rapprochement entre des leçons du ms. H. (*Parisinus* 1663), non expurgé et deux passages de Lucifer visiblement inspirés des mss. expurgés. Mais, de ce fait que Lucifer, cite la leçon des mss. expurgés, on pourrait peut-être simplement inférer qu'il n'a connu que ceux-là, qu'ils sont seuls authentiques et alors..... Au fond tout se réduit à un désaccord entre M. Brandt, le dernier éditeur de Lactance et M. *P.* sur la valeur intrinsèque des types de mss. Les meilleurs, selon M. *P.*, sont précisément ceux qui donnent les passages contestés (*Parisinus* 1662 et *Parisinus* 1664) au contraire de l'opinion de M. Brandt. Il s'efforce d'établir que ni par le fond ni par la forme les phrases douteuses ne sont inconciliables avec les idées ordinaires de Lactance en ce qui regarde le dualisme; au regard des *dédicaces*, il pense qu'on a beaucoup trop accentué les contrastes qu'elles offrent entre elles et aussi ceux qu'elles paraissent présenter avec le livre V. Les raisonnements de M. *P.* sont ingénieux, mais on ne saurait affirmer qu'ils tranchent définitivement le débat.

Avant que d'étudier Lactance *philosophe chrétien*, M. *P.* donne un

aperçu des idées de Minucius Felix, de Tertullien, de Cyprien et d'Arnobe : il ne cite aucun des auteurs qui se sont occupés de ces écrivains et entend tout tirer de son propre fonds. Il en tire assurément des idées originales. C'est ainsi que nous découvrons que Min. Felix ne défend pas le christianisme, *mais* plutôt un spiritualisme éclectique (p. 37). La preuve? C'est qu'il fait des avances aux spiritualistes païens et qu'il essaie de les faire glisser jusqu'au christianisme par la voie des concessions apparentes. Est-ce suffisant pour fonder l'affirmation et Lactance a-t-il vraiment fait autre chose? Minucius a passé sous silence presque tous les arguments dogmatiques; c'est exact, mais est-ce à dire qu'il les ignorait? Divers textes établissent au contraire qu'il connaissait les livres saints (par ex. *Octav.*, 33, 4; 34, 5...) et s'il ne les cite pas, c'est que son public récuserait leur autorité; Lactance ne les citera guère pour la même raison, ainsi que M. P l'établira fort bien. L'*Octavius* est le prototype des *Institutions* et, de parti pris, son auteur s'en tient à la doctrine du dehors. Les chrétiens ne répandaient point volontiers leurs perles devant les chiens et les pourceaux; Tertullien reproche vivement aux hérétiques leur insouciance à ce sujet et Clément d'Alexandrie brouille tout exprès le dessein des *Stromates*, afin que les initiés seuls s'y retrouvent. Je m'étonne de voir M. *P.* reprocher à Minucius de ne pas comprendre le christianisme, de sacrifier le dogme de l'incarnation d'un dieu et de sa mort à une sorte de philosophie supérieure. Mais, outre que le lieu eût été mal choisi pour y placer une délicate exposition dogmatique, est-ce que le dogme était dès lors fixé? L'accord était-il donc fait à la fin du IIe siècle sur la christologie et Minucius devait-il devancer les Pères du IVe siècle? Je regrette vivement que M. *P.* n'ait pas lu le chapitre que M. Monceaux consacre à l'*Octavius* dans son *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (pp. 463 et s.). Mon regret n'est d'ailleurs pas moindre en ce qui touche Tertullien, dont il exagère, à mon sens, l'originalité et l'esprit de système : il en fait le *type* qui s'oppose naturellement au *type* Lactance. Peut-être est-ce peu que de consacrer deux pages et demie à Cyprien, surtout c'est s'avancer beaucoup que d'affirmer sans ambages que les citations bibliques sont entassées au hasard dans les *Testimonia* (p. 48). D'abord (*I prooem.*), Cyprien dit formellement qu'il coordonne ses extraits; de plus, en lisant l'ouvrage avec soin, on peut apercevoir et M. Monceaux l'a bien mis en lumière (*op. cit.*, II, 279 et s.), que chaque chapitre constitue un tout en groupant les citations autour de la démonstration d'une thèse. S'il est vrai que le livre III n'est relié aux deux autres que par un lien assez lâche

et que l'ordre des chapitres n'y est pas toujours très clair, il ne s'ensuit pas — et c'est la question — qu'il n'y ait pas un ordre et que le détail soit incohérent.

En revanche, M. *P.* précise fort justement le genre d'influence qu'Arnobe, le prétendu maître de Lactance, a pu exercer sur son élève : il ne lui a transmis ni ses idées chrétiennes ni sa méthode d'exposition. M. *P.* pense que Lactance a pris quelque chose à chacun de ses devanciers (p. 55) : « A Minucius, il doit la première idée d'une alliance entre la philosophie et la religion, à Tertullien les arguments contre le culte populaire, à saint Cyprien les textes de la Bible et de l'Évangile, à Arnobe le goût des hautes discussions métaphysiques ». Cette distribution d'influences est peut-être un peu systématique. Il ne faudrait pas non plus insister trop sur cette idée que l'originalité de Lactance est surtout dans ce fait qu'il s'est adressé à un public instruit, car, enfin, tous les apologistes l'ont fait : ce n'est pas auprès de la canaille qu'ils plaident la cause de la foi ; Minucius emploie de préférence les arguments philosophiques, Tertullien les arguments juridiques, le désir de frapper l'esprit des « honnêtes gens » reste le même. Je ne connais dans la période qui précède Lactance qu'une exception et c'est Commodien qui la fournit : lui seul est « peuple » d'esprit et de langage. Tout n'était pas à faire au temps de Lactance pour démontrer aux païens que le christianisme n'était pas qu'une superstition populaire « peu conciliable avec les habitudes de la philosophie classique et bonne seulement pour de petits esprits ». Justin, Clément d'Alexandrie et Origène avaient dès longtemps fondé la philosophie chrétienne. Ce n'est donc pas une « nouvelle forme du christianisme » que L. offre à « l'aristocratie intellectuelle de son temps » ; son œuvre se rattache à une tradition qui est née dans l'Église à partir du jour où les philosophes « du dehors » se sont laissés entamer par la foi et ont entrepris de la défendre.

M. *P.*, avant les *Institutions*, étudie le *de Opificio Dei* : cet opuscule est important en ce qu'il éclaire la formation de la doctrine de L. ; M. *P.* en donne une idée nette, et marque très bien l'effort de l'auteur pour unir en un tout solide la science, la religion et la morale. Je ne ferai qu'une petite remarque en passant : en quoi les mots *ille conluctator et adversarius noster* (*De opif. Dei*, 1, 7), constituent-ils une « périphrase vague » pour désigner le diable? (p. 58). L'idée d'une lutte sans trêve du chrétien contre l'Ennemi, se rencontre à chaque instant dans les documents des premiers âges de l'Église ; on imaginait même qu'elle pouvait se poursuivre dans le tombeau (Le Blant, *Les premiers*

chrét. et le démon; *Inscrip. chrét.*, *Nouveau recueil*, pp. 4 et 5). Je m'en tiens à un texte de Cyprien, *Ad Fortunatum*, 2 : « *...adversarius vetus est et hostis antiquus cum quo praelium gerimus* ».

Dans son examen des opinions de Lactance sur le paganisme (pp. 73 et s.), M. P. montre bien le soin que prend l'apologiste de ne pas invoquer d'autorité que l'adversaire ne reconnaîtrait pas et de le convaincre en quelque sorte par ses propres raisons : il ne faudrait pourtant pas exagérer et donner l'impression qu'il a été le premier à faire appel à la logique, aux livres profanes, aux raisonnements objectifs; pareil procédé se retrouve à un degré plus ou moins élevé chez les apologistes grecs, chez Minucius, même chez Tertullien. Il n'est pas non plus juste de dire que « la précision consciencieuse » de L. « contraste avec la légèreté des autres apologistes », de Tertullien par exemple, « qui ont toujours l'air d'improviser, comme s'ils étaient pris au dépourvu » (p. 82). Tertullien écrit souvent comme un journaliste, c'est vrai, mais son érudition est étendue et j'imagine que Minucius n'a pas l'air d'improviser quand il pille Tertullien, Cicéron, Senèque et d'autres. Je me méfie même de l'apparente improvisation de Tertullien, qui est trop rhétorisante pour être spontanée. Ce qui me paraît intéressant chez Lactance, ce n'est ni son « exégèse » du paganisme, ni sa théorie des démons, qui l'une et l'autre traînent partout avant lui, c'est son appréciation du caractère et de la valeur du paganisme. Ce n'est pas, dit-il, une religion ; elle n'a de solidité ni dans ses origines, ni dans ses fondements, ni dans sa substance, elle n'est rien qu'une superstition à laquelle l'homme ne peut fortement s'attacher, car elle est faite de rites qui n'intéressent que les doigts (*Inst. div.*, V, 19, 29 « *...nihil aliut video quam ritum ad solos digitos pertinentem* »). Il y a réellement incompatibilité entre la qualité de philosophe et celle de prêtre païen ; si parfois ces deux offices ont paru être réunis dans une même personne, il ne s'y sont jamais confondus et ont toujours été remplis séparément (*Inst. div.*, IV, 3, 8). Toutes les préoccupations foncières de L. ne se résument-elles pas dans cette dernière remarque? Je ne vois pas que M. *P.* en ait tiré grand parti.

Si je ne craignais de prolonger outre mesure ce compte rendu déjà très étendu, j'insisterais quelque peu sur l'examen que M. *P.* fait des idées de L. sur la philosophie profane. Je ne puis pourtant cacher ma surprise de voir que la si curieuse évolution de la philosophie vers la morale et le mysticisme, qui a causé tant d'embarras au christianisme, est expédiée dans cette unique phrase : « La philosophie a donc cherché

jusqu'alors à devenir surtout une morale *populaire* (?) et religieuse » (p. 110). S'il en est ainsi, pourquoi Lactance (p. 107) reproche-t-il donc à la philosophie d'être aristocratique? La contradiction n'est sans doute qu'apparente, mais il faudrait, pour la réduire, des explications que l'auteur ne donne pas. Ce défaut s'accentue au chapitre suivant : *Lactance et le dogme chrétien* (p. 111). Étant donné le sous-titre du livre : « étude sur le mouvement religieux... » je pensais que là devait être en quelque sorte le pivot du livre : je ne l'y ai point vu. Il ne suffit pas de dire (p. 111) que dans cet exposé L. est « moins original » qu'ailleurs (!) : je pense qu'il convenait d'abord de définir le dogme et de ne pas laisser durer l'impression qu'il peut être dès lors fixé dans les formes de l'orthodoxie. C'est seulement au IVe siècle que se constitue vraiment la dogmatique orthodoxe : quelle position prend Lactance dans ce mouvement qui aboutit à fixer pour tant de siècles la vie religieuse des chrétiens? Nous ne le voyons pas et nous voudrions le voir. M. *P.* me pardonnera la franchise, il me fait l'effet de s'être dérobé sur l'obstacle : ce n'est pas en une seule page (117) qu'on pouvait élucider la christologie de Lactance et c'était là pourtant une question de premier ordre à la veille du conflit décisif qui va s'engager sur le dogme fondamental de la nature du Christ.

Je suis fâché aussi de constater que lorsque M. *P.* invoque l'autorité des devanciers de Lactance (p. 121) ou de ses successeurs (p. 123) il néglige trop souvent (voyez, tout près, p. 130 et p. 138) de nous renvoyer à des textes précis. Si je ne me trompe cette négligence était pour lui un principe lorsqu'il rédigeait son *Histoire de la littérature latine*; mais le lecteur qui lit les notes — il existe — lui aurait su gré de se plier plus complètement aux usages admis.

Le chapitre *Lactance et la morale chrétienne*, nous présente un intéressant essai de systématisation de la morale de L. Toutefois, concluant sur la morale en quelque sorte sociale de son auteur, M. *P.* écrit : « Si tout le monde était chrétien... il n'y aurait plus ni besoins, ni convoitises... les lois cesseraient d'être nécessaires ». Autrement dit, la morale de Lactance aboutirait à une sorte de doctrine d'anarchie paisible dans la fraternité parfaite. Si je ne me trompe, ce n'est pas tout à fait ce qu'il dit, à s'en tenir à la référence citée par M. *P.* (*Inst. div.*, V, 8, 9). Je lis : « *Denique ad regendos homines non opus esset tam multis et tam variis legibus* » ; et personne ne verra plus que moi dans ces mots le sens absolu que leur prête M. *P.* Au reste, je crois que celui-ci fera bien de se méfier du « modernisme » qu'il apporte quelquefois dans ses traduc-

tions. Déjà (p. 106) j'avais été quelque peu surpris de voir la proposition : « *Rerum proprietas et vitiorum et virtutum materiam continet* » (*Inst. div.*, III, 22, 7) interprétée : « la question sociale est avant tout (pour Lactance) une question morale ». M. *P.* a beau mettre entre guillemets les deux mots essentiels, ils n'en jurent pas moins de cet accouplement avec la sentence purement chrétienne et morale de Lactance. Quiconque est au courant de ce qu'on nomme le socialisme chrétien primitif ne saurait s'y tromper. —P. 150, M. *P.* établit que la différence entre la doctrine morale de Tertullien et celle de L. repose sur la distinction entre le précepte et le conseil, que L. admet et « dont Tertullien ne veut à aucun prix ». Mais il me semble qu'au contraire Tertullien admet très bien la distinction en question, par exemple en ce qui regarde le mariage, qui ne lui est pourtant guère sympathique (*Adv. Marcionem*, I, 29 : « *Non enim proiicimus sed deponimus nuptias, nec praescribimus sed suademus sanctitatem* (la parfaite continence), *servantes et bonum et melius*...). » Son intransigeance ne l'empêche même pas d'établir des « nuances » entre les *modica* et les *maxima delicta* (*De pudic.*, 1). C'est plutôt à M. *P.* qu'on pourrait reprocher de manquer de nuances en toutes ces comparaisons superficielles. Ce que j'aurais voulu voir établir, c'est que la modération de la morale de L., qui s'ouvre « aux gens de bonne volonté que trop de rigueur effaroucherait », n'est pas seulement une question de caractère et de personne ; c'est un signe des temps, une conséquence logique de l'évolution du christianisme ; c'est aussi un des fondements du compromis constantinien. Il est justement très curieux de rapprocher chez L. la persistance des principes et même des prescriptions absolues (ex. : *Inst. div.*, VI, 20, 16 : « *Ita neque militare iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque vero accusare quemquam crimine capitali* ») des tempéraments décisifs qu'il admet dans la pratique. Historiquement c'est là que gît tout l'intérêt de la morale de L.

Le dernier chapitre de la première partie à trait à l'*Epitome* et M. *P.* établit fort bien qu'il peut être un complément utile aux *Institutions* parce qu'il ne s'adresse plus comme elles aux païens instruits, mais à un public déjà au courant de la foi chrétienne. Seulement on a contesté son authenticité. Krueger, *Gesch. d. altchrist. Litteratur*, p. 196, juge qu'il n'y a aucune raison sérieuse d'en douter ; c'est mon avis, mais peut-être M. *P.* aurait-il bien fait de reprendre la question ainsi que le demandait Ebert (*Hist. de la litt. lat.*, p. 96, n. 2 de la trad. française). Le *De ira Dei* est étudié après l'*Épitome*, p. 158 ; il faut le considérer comme

le complément de ce dernier, comme « un résumé de la pensée de l'auteur, surtout de sa polémique contre l'épicurisme et le stoïcisme » sous l'angle « de la bonté et de la rigueur de Dieu ». Historiquement il est une contribution utile à l'histoire de la conception chrétienne de Dieu, à la fois Père indulgent et Juge sévère. M. *P.* ne s'est d'ailleurs point placé à ce point de vue.

La seconde partie de l'ouvrage : *Lactance écrivain classique* a permis à M. *P.* de rester sur le terrain qui lui est familier : je n'en persiste pas moins à penser qu'il a eu tort de ne tenir aucun compte apparent de ses devanciers et que son étude de la littérature chrétienne avant Tertullien, pour avoir voulu rester personnelle est aussi et fatalement demeurée non pas brève — c'était indispensable — mais superficielle. Je ne vois pas que l'on puisse soutenir aussi fermement que la littérature chrétienne est toute modifiée depuis Tertullien jusqu'à Lactance par l'influence de Tertullien (p. 180). Il me paraît, pour ma part, difficile de prouver que cette influence s'est exercée en dehors de l'Afrique : tout au plus pourrait-on essayer d'établir avec quelque vraisemblance qu'elle a entamé l'église de Rome : elle ne paraît en effet certaine que sur Cyprien, Commodien Arnobe, Lactance et Augustin tous Africains et sur Novatien, prêtre romain. Lactance change l'orientation de la littérature chrétienne en la poussant dans les voies du classicisme d'où l'écartait Tertullien, lequel à ce que je vois, s'affirme de plus en plus, aux yeux de M. *P.*, comme le type qui s'oppose à Lactance. Mais que devient Minucius en la circonstance? A-t-il été détourné du classicisme par Tertullien? Faut-il donc supposer tranchée la question de son antériorité? Mais M. *P.*, qui la pose cette question, se défend de la trancher — tout en la tranchant en faveur de l'affirmative (p. 34, n. 2). — Il fallait alors y insister, car on peut rencontrer dans l'*Octavius* de tels rapports avec l'*Apologétique* qu'il faut nécessairement que l'un des deux ouvrages ait plagié l'autre. Je crois que, selon toute vraisemblance, c'est à Minucius qu'il faut attribuer le plagiat. (Voy. la discussion très serrée de M. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, I, pp. 467 et s.)

Dans l'examen des *Sources religieuses de L.*, M. *P.* avance (p. 201) qu'il est inadmissible que l'auteur ait eu « une connaissance directe et personnelle » des Livres Saints. C'est cette proposition qui, à mon sens, est inadmissible. Est-il même possible de supposer qu'un chrétien instruit, comme Lactance, s'en soit toujours tenu à des recueils d'extraits de la Bible et à un enseignement de catéchisme? En plusieurs endroits, M. *P.* distingue entre le « théologien de profession » (type : Tertullien,

naturellement) et l'écrivain chrétien (type : Lactance). Je ne trouve pas que cette distinction soit très solide. Les Pères ont apporté plus ou moins d'application dans l'étude et le commentaire des textes sacrés, mais je ne crains pas d'affirmer que tous les ont lus, pour l'excellente raison qu'ils ne pouvaient pas fonder sur autre chose une connaissance sérieuse de la foi. Voyez donc comment Tatien (*Adv. Graecos*, 29) et Justin (*Dial. cum Tryphone Jud.*, 2 et s.) nous content leur conversion : tous deux cherchaient la vérité parmi les systèmes philosophiques, quand le hasard les met en présence de la Bible : ils lisent et croient. Et quelles raisons M. *P.* donne-t-il pour établir que L. n'a pas fait comme eux? D'abord que L. est un rhéteur et qu'il n'a pas été *habitué* aux études théologiques. Mais Tatien, Justin, Tertullien, Cyprien ont-ils donc fait leurs études dans un séminaire? Ensuite que le dessein de L. « qui est surtout de vulgariser le christianisme auprès des païens intelligents, ne l'oblige pas à fouiller l'Écriture ». Mais ne l'oblige-t-il pas à la connaître et à ne pas parler en l'air? Un admirateur de Cicéron ne peut « goûter pleinement Isaïe ou Ézéchiel ». Il n'est pas question de les goûter, mais de les lire; il s'agit pour nous de savoir si un chrétien peut oser écrire sur sa foi et entreprendre de la démontrer sans en posséder le vrai fondement. De ce que L. a d'ordinaire cité l'Écriture d'après les *Testimonia* de Cyprien, on ne peut rien conclure, sinon que ce recueil était pratiquement d'un usage plus commode pour trouver vite les textes caractéristiques, que la Bible elle-même. Avant L., Commodien, et après, Optat, Augustin, d'autres encore, ont utilisé de même l'ouvrage de Cyprien. Quand bien même les citations bibliques de L. qui ne procèdent pas des *Testimonia*, viendraient d'un ouvrage de polémique contre les Juifs (p. 203) — ce qui n'est pas certain du tout — cela ne prouverait pas encore que L. ne connaissait pas la Bible. M. *P.* lui-même signale quelques réminiscences, des citations confuses ou mêlées qui ne sont point dans les *Testimonia*. N'est-ce pas un argument en faveur de l'impossibilité que je soutiens? M. *P.* dirait-il, par exemple, que L. ne connaissait pas Tertullien directement parce qu'il ne le cite guère et le pille en silence?

En ce qui regarde les sources païennes de son auteur, M. *P.* me paraît beaucoup plus heureux et son travail, facilité par les *indices* de Brandt ne laisse guère à désirer : le copieux chapitre sur les rapports de Lactance et de Cicéron est particulièrement soigné. Trois autres chapitres minutieux, sur la composition, l'art oratoire et l'expression chez L., achèvent de préciser heureusement cette physionomie de clas-

sique attardé et d'universitaire chrétien que ne tourmentent point le scrupules de saint Jérôme.

La dernière partie du volume : *Lactance historien et pamphlétaire politique*, comporte l'étude spéciale du *De mortibus persecutorum*. M. *P.* s'applique tout d'abord à démontrer l'authenticité de ce traité. Il fait sommairement l'historique de la question ; après quoi, il s'efforce de réduire à néant les divers arguments invoqués contre l'authenticité. Si on admet comme solide l'identification de l'ouvrage et du *De persecutione* attribué par saint Jérôme à L., ces arguments se ramènent en somme aux deux suivants : le style, le ton et l'allure du *De mortibus p.* ne se retrouvent dans aucun autre ouvrage de L. ; en second lieu le *De mortibus p.* a dû être écrit par un homme présent à Nicomédie au moins jusqu'en 314 ; or, il est à peu près certain que L. a quitté cette ville en 306 ou 307 (Brandt). Sur le premier point, M. *P.* répond que les ouvrages de L., que nous possédons en dehors du *De mortibus p.* ont été préparés à loisir et longuement travaillés, tandis que ce dernier a été écrit sous le coup de l'indignation, au lendemain de la grande persécution ; qu'il est dédié à un martyr et destiné à des chrétiens ; ni les lecteurs, ni les circonstances, ni le genre ne réclament le style cicéronien. D'ailleurs, le contraste à ce point de vue n'est pas aussi complet qu'on le dit : il y a du Cicéron dans le *de Mortibus p.*, comme il y a du style rapide et nerveux dans les *Institutions*; c'est une question de proportions. En fait, quand, dans ses *Institutions*, L. expose des idées analogues à celles du *De mortibus p.*, ou raconte, il emploie le style du *De mortibus p.* et réciproquement. La remarque me paraît très judicieuse et quand M. Brandt admet que l'ouvrage peut être d'un élève de L., il est en réalité bien près de l'opinion de M. *P.* Celui-ci se donne au reste beaucoup de mal pour établir qu'il n'y a aucune incompatibilité de fond entre le *De mortibus p.* et les autres écrits de L. — Sur le second point, il avancerait volontiers, après Belser, l'hypothèse d'un retour de L. à Nicomédie entre 311 et 313 ; il n'ose d'ailleurs pas y insister et préfère démontrer que l'auteur du *De mortibus p.* paraît aussi bien renseigné sur des faits étrangers à Nicomédie que sur ceux dont cette ville a été le théâtre ; qu'il n'est donc pas nécessaire de supposer qu'il y ait séjourné dans les limites chronologiques que pose Brandt. Je ne dis pas que l'argumentation de M. *P.* soit inattaquable sur tous les points, mais elle est vraiment frappante et la question a en soi assez peu d'importance pour qu'on puisse accepter des conclusions sur des vraisemblances.

Le chapitre intitulé le *De mortibus p. considéré comme source historique* renferme dans le détail de bonnes remarques et d'utiles rapprochements avec les autres témoignages contemporains; la conclusion (p. 383) m'en paraît très juste, à savoir que le *De mortibus p.* est une source historique comme une autre, ni plus ni moins sûre que beaucoup d'autres et qu'on doit utiliser avec les mêmes précautions. Dans le *De mortibus p.* considéré comme *pamphlet politique et religieux*, M. *P.* montre fort bien comment la mauvaise volonté de L. à l'égard de Dioclétien et de Galère se traduit dans le détail par une foule de jugements tendancieux et d'appréciations malveillantes. Il est d'ailleurs exact que le constantinisme de L. est plus nuancé que celui d'Eusèbe (p. 399). Il est moins juste d'écrire « qu'un Eusèbe » ferait de Licinius un autre Constantin, parce qu'il a une eu vision et a mis comme lui son armée sous la protection divine; il suffit en effet de se reporter à l'*Hist. ecclés.*, IX, 11, 9; X, 2 et 3; X, 4, 16..., pour se persuader qu'Eusèbe fait, tout comme L., la différence entre les deux princes. M. *P.* explique clairement pourquoi, malgré ses efforts pour être de l'histoire, le *De mortibus p.* n'est qu'un pamphlet; c'est sans doute que L. est aveuglé par sa passion chrétienne, mais c'est aussi qu'il porte en lui tout un fonds de préjugés vieux romains et cela est infiniment curieux et significatif. Mis à part Commodien, les auteurs chrétiens ne disent pas en général grand mal de Rome, mais ils n'ont aucune tendresse pour elle, car ils voient surtout en elle la persécutrice et, dans son Capitole, la curie des démons (Tert., *Apol.*, 6); ils insistent avec complaisance sur ses fâcheux débuts légendaires (*Ad Nationes*, II, 9; *Octavius*, 25; *Quod idola dii...*, 5, etc.), sur le sang qui souille ses lauriers (*De corona*, 12 : « *triumphi laurea foliis struitur an cadaveribus?* »). Sans doute L. écrit encore, *Inst. div.*, V, 9, 4 : « *quantum autem ab iusticia recedat utilitas, populus ipse romanus docet...* »; mais l'heure de l'entente est venue entre l'Église et l'Empire et la réconciliation est faite entre le christianisme politique et la Rome christianisée. Il ne faut point s'étonner que L. ait aussi des préjugés aristocratiques, car cela encore est le signe des temps : l'Église pitoyable aux misérables, est pourtant aristocrate de cœur; il y a longtemps déjà qu'elle n'admet l'égalité qu'en Dieu et dans l'autre monde. La preuve de ce sentiment se rencontre non seulement chez les historiens (Eus., *H. E.* IV, 15, 21 et ss.), mais dans les documents hagiographiques (*Acta SS. Justini, etc*, III, ap. Ruinart; *Acta SS. Triphonis et Respicii*, II, ap. Ruinart) et dans les inscriptions (Le Blant, *Inscrip. chrét.*, p. xcix et n°s 12, 58, 217, 373 A, 374, 429, 462, 492, 543, etc.). Sur ce point,

comme sur des autres, M. P. croit devoir opposer à l'esprit de L. celui de Tertullien révolutionnaire et égalitaire ; et, encore une fois, il tombe dans l'exagération ; Tertullien lui-même n'est nullement exempt d'aristocratisme et il suffit de relire le passage de l'*Ad Scapulam*, 4, où il distingue si nettement les *honesti viri* des *vulgares*, pour en être tout à fait convaincu. Il est juste de dire que L. est bien un préparateur du Christianisme conservateur « qui est la création originale du IVe siècle », mais seulement à la condition de dire aussi qu'il était précédé dans ce sens par une longue tradition de l'Église orthodoxe ; je regrette que M. *P.* n'ait pas posé le problème dans toute son ampleur ; le *De mortibus p.* en aurait paru plus caractéristique et plus vivant.

M. *P.* examine ensuite ce que l'opuscule en question peut bien représenter en tant que thèse philosophique et religieuse ; selon lui, cette thèse tient dans cette formule : « Tous les persécuteurs du christianisme ont été de méchants souverains et tous ont mal fini », et il en suit l'application aux divers princes dont parle L. ; son étonnement est grand de voir son auteur laisser de côté les « crises très violentes » (p. 414) que la foi a traversées sous d'excellents empereurs, tels que Trajan, Hadrien, Marc-Aurèle, Septime Sévère et il conclut : « De pareils souvenirs gêneraient fort la thèse de L. et il les élimine tout simplement ». C'est bientôt dit et il ne s'agit pas comme l'essaie M. *P.* de retrouver ce que L. *aurait* répondu si on lui avait reproché son oubli, mais bien plutôt d'expliquer pourquoi il l'a commis, car enfin, d'autres ont fait comme lui, avant lui, Tertullien, par exemple. Et si la tradition chrétienne se montre généralement dure pour Néron et Domitien, elle ne l'est beaucoup ni pour Trajan, ni pour Hadrien, ni pour Marc-Aurèle, ni même pour Septime Sévère (S. Sévère, *Chron.*, II, 31-32; P. Orose, *Hist.*, VII, 11). Pourtant, comme, au temps des deux auteurs que je cite, les légendes se sont fixées, on voit Orose, par exemple, rappeler les châtiments célestes, qui ont frappé de leur vivant Trajan, Marc-Aurèle et Sévère. Il est clair que le silence de Tertullien et celui de L. sont extraordinaires, si on admet sans discussion que la « fameuse réponse de Trajan à Pline » non seulement est authentique dans toutes ses parties, mais encore est la base de toute la législation antichrétienne ultérieure, et si on admet de même la parfaite authenticité de la Lettre des Églises de Lyon rapportée par Eusèbe. Or, je suis, pour ma part, persuadé, après un minutieux examen de ces deux textes, que la confiance que l'on place communément en eux n'est pas tout à fait justifiée et qu'il faut, en tous cas, réduire singulièrement l'importance qu'on leur attri-

bue. En réalité, si Tertullien et après lui, Lactance, n'ont rien dit de très fâcheux sur les princes en question, c'est qu'ils ont eu l'impression très nette d'un fait évident, à savoir que le gouvernement impérial s'est longtemps désintéressé des chrétiens en tant que communauté religieuse et qu'il n'a généralement poursuivi en eux, durant les trois premiers siècles que les délits de droit commun ; ils n'ignorent certes pas ce qui s'est probablement passé en Gaule ou ailleurs, mais ils en font retomber, comme il est juste, la responsabilité sur les autorités locales. Ce n'est nullement un fait *indiscutable* que ces « bons empereurs » ont poursuivi les chrétiens comme les autres ; les chrétiens ont parfaitement compris que le seul vrai plan d'ensemble dressé contre leur religion est sorti de la volonté de Dioclétien et c'est ce qui explique la particulière rancune que lui gardent un Eusèbe ou un Lactance. Cette vérité me paraît singulièrement éclairée par un mot de Grégoire de Naziance, *Adversus Julianum*, I, vi, 96 : Διοκλητιανὸς πρῶτος ὁ ἐνυβρίσας χριστιανοῖς. Grégoire savait fort bien que Dioclétien n'avait pas été réellement le premier persécuteur des fidèles, mais il entendait qu'il avait été leur premier ennemi de principe, le premier directement responsable des mesures de violences prises contre leur foi. Je ne prétends pas que son assertion soit indiscutable, mais elle est au moins significative et c'est elle, à mon sens, qui est la meilleure explication du silence de Tertullien et de Lactance. A la rigueur, on pourrait admettre que Tertullien ait menti parce qu'un apologiste de l'Église militante pouvait avoir intérêt à créer en sa faveur une présomption gouvernementale et païenne ; mais quelle raison aurait pu avoir L. de faire de même, lui qui chante l'Église triomphante et assiste à l'aurore d'un empire chrétien?

Selon M. P. le *De mortibus p.* repose encore sur une thèse religieuse qui se ramène toute à l'idée de la Providence (p. 418) et c'est là une thèse nouvelle, car « ni chez Minucius, ni chez Tertullien, ni chez Arnobe, on ne trouve rien qui tende à montrer dans les événements terrestres l'action d'un Dieu justicier » ; Tertullien, par exemple, remet la vengeance au dernier jour. Je ne crois pas que M. P. ait pleinement raison ; qu'il relise l'*Ad Scapulam* et il y verra au chapitre III : « *Ceterum et imbre anni praeteriti quid commeruit genus humanum apparuit cataclysmum scilicet et retro fuisse propter incredulitates et iniquitates... omnia haec signa sunt imminentis irae Dei* » ; et un peu plus loin : « *Possumus aeque et exites quorumdam praesidum tibi proponere, qui in fine vitae suae recordati sunt deliquisse, quod vexassent christianos* » ; suivent des exemples précis et il me semble bien qu'il y a dans tout

cela la notion très nette d'une Providence active et précise dans son action, notion d'ailleurs inséparable de la foi chrétienne.

Je n'insiste pas sur l'étude de la forme dans le *De mortibus p.* Le philologue et le grammairien y trouveront à glaner.

Dans une *Conclusion* assez développée, M. *P.* résume son travail en s'efforçant de marquer la place de L. dans l'histoire politique, littéraire, philosophique et religieuse de son temps. En ce qui regarde l'influence précise de L., M. *P.* ne lui voit guère que deux élèves ou imitateurs directs : Lucifer de Cagliari et Constantin. Le premier ne ressemble guère à son modèle, sa violence, ses véritables rabâchages de la même idée et ses interminables citations de l'Écriture, le différencient foncièrement de L., dont il a bien peu suivi le genre. Il semble qu'il n'en soit pas de même de Constantin. Les intéressants rapprochements qu'établit M. *P.* entre l'*Oratio ad Sanctos* et les *Institutions divines*, me font encore plus vivement regretter que son livre ne plonge pas plus avant dans la véritable histoire. Il écrit (p. 454) à propos du rôle de L. : « D'abord son nom est inséparable d'un des faits les plus importants qu'il y ait dans l'histoire, non seulement de Rome, mais de toute l'humanité, la réconciliation de l'Église et de l'Empire, l'apparition du premier gouvernement chrétien ». Hélas ! il l'en a séparé et c'est en vain que nous avons attendu, au cours de ces 450 pages, l'exécution des promesses du titre et de la préface, que l'auteur rappelle dans cette phrase de la conclusion. Le problème capital, le seul intéressant au point de vue historique est posé, il n'est pas tranché, il n'est pas même débattu et c'est là, à mon avis, le défaut essentiel de ce gros livre. En ce qui regarde L. auteur chrétien, le travail de M. *P.* est excellent ; il nous donne de ses idées une analyse qui ne dispense point de lire ses œuvres, mais qui y introduit fort clairement ; tout ce qui côtoie seulement Lactance me paraît en général moins solide, moins pensé et appelle les plus expresses réserves ; j'en ai formulé un assez grand nombre, si bien que le temps m'a manqué pour mettre en leur valeur les parties de l'ouvrage qui rendront aux travailleurs les plus grands services : il n'y a guère à être contestés que les livres qu'on lit et je souhaite de tout cœur d'avoir donné envie de lire le *Lactance* de M. Pichon.

Ch. Guignebert.

W. Staerk. — **Ueber Ursprung der Grallegende**. *Ein Beitrag zur christlichen mythologie.* — Tubingue et Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903, 8°, 57 p.

W. Wells Newell. — **The Legend of the Holy Grail and the Perceval of Crestien of Troyes**. — Cambridge, Mass. Ch. W. Sever, 1902, 8° de vi-94 p.

Les œuvres littéraires du moyen âge et surtout du moyen âge français ont rarement attiré l'attention des mythologues ; tout au plus pourrait-on noter le faible mouvement de curiosité qui se manifesta, après la révélation qu'en firent simultanément Laboulaye et Liebrecht, autour du problème de « Barlaam et Josaphat ». Aussi doit-on savoir gré à M. Staerk, malgré les conclusions un peu hâtives de son ouvrage et ses hypothèses presque aussitôt retirées qu'avancées, d'avoir tenté une étude d'histoire religieuse à propos des différentes formes littéraires qu'a prises en Occident la légende du Saint-Graal.

M. S. n'ignore rien de la littérature de son sujet : il utilise abondamment les travaux de Birch-Hirschfeld, de Wechssler, de Simrock, de Nutt et d'autres philologues ou folkloristes moins notables. Mais cela sans gaucherie ni timidité, et tout de suite il prend position de la façon la plus nette. Birch-Hirschfeld et avant lui Zarncke avaient, avec toute leur autorité d'initiateurs, refusé à la légende du Graal une origine celtique. M. Nutt, au contraire — reprenant d'ailleurs en cela quelques-unes des opinions de La Villemarqué trop uniformément décriées aujourd'hui — affirma le caractère autochtone de tous les éléments de la légende. M. S. sans rejeter l'une ni l'autre de ces deux théories, fait dans la légende très composite du Graal le départ entre les deux thèmes qu'il juge foncièrement distincts : 1° Thème du transfert du Graal en Angleterre par Joseph d'Arimathie ; 2° Thème de la « Quête du Graal » s'apparentant avec tout le cycle arthurien. Le premier seul semble à M. S. présenter un caractère « œcuménique-chrétien » : les récits de la mission de Joseph d'Arimathie le représentent comme l'apôtre de la Grande-Bretagne et le second thème, la Quête du Graal n'a pas avec ces récits un rapport forcé, direct, même dans le récit de Robert de Boron — dont M. S. ne nous paraît pas faire suffisamment ressortir l'intérêt fondamental comme document sur la légende et sa première fixation ; — l'histoire de Joseph d'Arimathie peut s'expliquer par la symbolique chrétienne pri-

mitive sans qu'on ait recours à des rapprochements forcés comme ceux qu'a inspirés à M. Nutt son désir de rattacher tous les détails de la légende du Graal à des types empruntés au folk-lore celtique. M. S. rejette l'assimilation proposée par Nutt du poisson mystique qui se trouve sur la table du Graal avec le saumon des légendes britanniques et de Bron, le compagnon de Joseph d'Arimathie, avec la divinité celtique Bran ; il souligne l'invraisemblance de quelques autres résultats de cette méthode de celticisme à outrance. — M. S. n'accueille d'ailleurs pas avec plus de faveur les interprétations dues à quelques historiens des mythes scandinaves : les relations entre le mythe de la Sainte-Lance et celui du frêne Yggdrasil lui semblent de caractère aussi problématique. Cette rigoureuse critique est à coup sûr justifiée, mais elle devrait s'exercer de même à l'égard d'hypothèses aussi singulières que celle émise par M. Heinzel : le nom de Bron se rencontrerait déjà selon lui dans les traditions relatives à Véronique, grâce à l'interprétation du nom Veronica mulier = femme de Vron (d'Hébron, Ebron) (cit. p. Staerk, p. 19, n. 1). — A part ces négligences presque inévitables dans un travail où l'auteur tenait à s'attarder le moins possible aux hypothèses des autres pour développer plus amplement la sienne, l'exposé de M. S. est suffisamment précis et sûr, et de plus il est alerte, facile à lire, d'une concision exempte de sécheresse.

Cette première partie de l'ouvrage de M. S. sert en somme à opérer un travail d'élimination à la suite duquel l'auteur, ayant dégagé les éléments premiers de la légende, tient pour démontré que de ces éléments aucun ne dénote une origine celtique ni germanique. Le souvenir de la Cène, la conservation miraculeuse des objets qui ont servi pour le dernier repas du Christ et pour sa Passion, tel est originellement le motif très simple sur lequel brodera l'imagination populaire jusqu'aux rédactions occidentales du XIIe et du XIIIe siècle. M. S. étudie donc dans la seconde partie de son livre le développement de l'idée mystique attachée aux actes et aux paroles de Jésus durant la Cène — et même M. S. esquissera une préhistoire de la Cène, préhistoire bien courte, il est vrai, où il est fait de rapides allusions aux rites babyloniens et éleusiniens qui paraissent rappeler le repas de la Pâque, et même au culte du Soma et du Haoma, du mythe du Nectar et de l'Ambroisie (ces dernières hypothèses, hâtons-nous de l'ajouter, restant sous la responsabilité de M. Zimmern (*Arch. f. R. W.* II. S. 174).) L'idée du Repas de vie s'est sans cesse matérialisée à mesure qu'on s'éloignait des premiers temps du christianisme : sur cette conception populaire est venue se greffer celle

du paradis et des délices matérielles qu'y goûtent les élus. M. S. en a bien défini les éléments primitifs, surtout ceux qu'y introduisit l'hellénisme. Peut-être eût-il pu noter parmi les traditions que la primitive Église chrétienne laissa au moyen âge, l'apport du millénarisme : le palais du Graal n'est pas sans analogie avec la Jérusalem terrestre telle que les chiliastes orientaux l'apercevaient planant au-dessus de Pépuza. — Le processus accompli par l'idée de l'Eucharistie vivifiante pour arriver à l'idée du Graal « force et espérance sensible et suprasensible » est ingénieusement indiqué par M. S. : resterait à savoir si le moyen âge a eu de cette sorte de dogme populaire un instinct aussi délicat que Wolfram d'Eschenbach, auquel d'ailleurs M. S. (p. 36) prête peut-être un peu trop de philosophie.

Mais c'est presque là une digression, car M. S. revient vite à l'examen des traditions orientales et il signale le rapport assez étroit qui lui paraît exister entre les légendes relatives aux pierres miraculeuses du Sinaï et de Sion et le joyau mystique du Graal. Ces analogies, M. Wesselofsky les avait déjà signalées dans un curieux article de l'*Archiv f. slav. Philologie* (VI, 1882) : *Der Stein Alatyr in den Lokalsagen Palästinas und in der Legende vom Gral.* M. S. reproduit les plus probantes de ses citations surtout celles qui indiquent une transmission chrétienne, gréco-latine, surtout par les *Itineraria* des pèlerins en Terre-Sainte. A ce sujet, M. S., tout en reconnaissant le caractère érudit du poème de Wolfram, note très judicieusement dans le roman de Robert de Boron les points d'arrivée de différentes traditions orientales, dénotant un apport du symbolisme rabbinique ou apocryphe-chrétien. M. S. en conclut à une influence assez marquée des Croisades sur la légende du Graal.

Nous avons plus de peine à suivre M. S. lorsqu'il tente d'expliquer les différents aspects sous lesquels l'imagination médiévale s'est représenté le palais du Graal par des rapprochements avec le séjour des bienheureux dans la mythologie assyro-babylonienne. Il est incontestable que, longtemps peut être encore, les théories sur l'origine de la légende du Graal viendront se heurter à cette énigme : quel est ce mystérieux palais peuplé par la milice qui veille sur le vase sacré, ce séjour qui a tant des caractères mythologiques du paradis et n'est pourtant pas le paradis? M. S. risque d'ingénieuses explications, se hâte un peu de conclure — et la question reste pendante. M. S. n'en affirme pas moins que cette identité entre le Graal (ou plutôt le « Graalburg ») et la conception antique du séjour des élus explique comment le thème primitif de la légende (repas mystique, transfert du Graal en Bretagne par Joseph d'Arimathie)

a pu se combiner avec le thème ethnique de la Quête du Graal (récits relatifs à Perceval, Galaad, Titurel, Lohengrin, etc.). La démonstration est ingénieuse ; nous y voyons comment le Graalburg = paradis devient Avalon et même (mais ceci à titre de simple curiosité et pour indiquer la déformation réciproque de deux mythes parallèles) = Venusberg dans le *Gargantua* de Fischart.

Dans les dernières pages de son livre, M. S. tente enfin, avec d'ailleurs une circonspection manifeste, une identification de ce personnage mystérieux entre tous que les auteurs des romans du Graal désignent sous le nom de Roi Pêcheur. Pour M. S. un rapprochement s'impose avec le mythe babylonien du pêcheur Adapa, le sage créé par Ea, dieu d'Eridu, « à l'embouchure du fleuve ». M. S. retrouve d'ailleurs dans l'histoire d'Adapa « das Motiv der unterlassenen Frage » qui avec les motifs « der Erlösung-und Legitimationsfrage » représente le thème des péripéties essentielles de la Quête du Graal. Enfin, de ce que le héros de la Quête du Graal, le Perceval de Robert de Borron, a été dans quelques poèmes comparé au Christ (par une tendance à établir des « conformités » qui est presque banale chez les hagiographes du moyen âge), M. S. tire un argument de plus en faveur de sa thèse : il y a, entre le gardien du Graal et le héros libérateur, le même rapport qu'entre Adapa et Marduk, entre Adam et le Messie.

En cette brochure de 57 pages, on voit par ce bref résumé la richesse et la variété des questions soulevées par M. S. : la somme des résultats acquis est certainement restreinte ; le fil chronologique d'une tradition se rompt presque toujours en un point ou en plusieurs, aux approches des périodes inexplorées, de ces siècles de transition, neuvième, dixième, onzième ; en peut-il être autrement dans ce domaine de la mythologie médiévale latine où presque tout est à expliquer, sinon à découvrir ?

⁂

M. W. Newell a lui aussi tenté une étude comparative des formes littéraires en lesquelles s'est plus ou moins fixée, à diverses reprises, la légende du Saint-Graal. Mais son ouvrage diffère profondément, par sa méthode comme par son plan, de celui de M. Staerk. M. N. examine successivement tous les poèmes et romans, œuvres originales ou simples remaniements qui contiennent sur le Graal et son histoire avant et pendant la Quête des renseignements plus ou moins détaillés. La critique en est généralement interne, porte rarement sur les tenants et aboutis-

sants des traditions notées par les différents auteurs d'une façon consciente ou non. En plusieurs endroits on s'aperçoit du défaut initial de plan de ce livre : M. N. ne fait d'ailleurs aucune difficulté à déclarer que son ouvrage n'est que la réunion d'une série d'articles parus durant les années 1897 et 1902 dans le *Journal of American Folk Lore*. Çà et là il semble bien que l'auteur ait voulu tenter de vulgariser à l'usage du grand public les données scientifiques que des travaux personnels lui avaient permis d'acquérir : d'où, notamment dans les analyses des poèmes et dans les brèves appréciations littéraires, un caractère un peu scolaire joint à quelque dogmatisme qui surprend en une matière où il faut douter au moins autant par nécessité que par méthode. Le premier chapitre — ou le premier article — de M. N. est consacré à l'examen du *Perceval* de Chrétien de Troyes. La partie la plus intéressante à notre avis de cette analyse critique est celle qui concerne la question omise par Perceval, le « Motiv der unterlassenen Frage » : M. N. y rattache la plupart des aphorismes de la sagesse populaire médiévale relatifs au prix du silence et de la discrétion. Ce thème, abondamment développé dans les critiques de Dionysius Cato sur lesquels se fonda presque toute l'éthique journalière du moyen âge lettré, se retrouve aussi dans le folk-lore européen de cette époque et a pu être utilisé par Chrétien de Troyes en une sorte d'*exemple*, d'épisode de morale en action intercalée dans le récit de la Quête du Graal. Il est regrettable que M. N. ait cru devoir se servir de cette très judicieuse remarque pour corroborer une singulière hypothèse qu'il développe complaisamment, pp. 15-17 : selon lui la première partie du poème, celle où sont racontées les « enfances » du héros Perceval forme comme une sorte de traité pédagogique pour l'instruction morale des jeunes chevaliers, un Télémaque du XIIe siècle, et le fait même d'avoir assigné à Perceval une origine galloise ne serait pas autre chose qu'un artifice du poète éducateur : les Gallois n'avaient-ils pas, n'ont-ils pas encore dans la tradition populaire anglo-saxonne une réputation de naïveté consacrée par des chansons enfantines, par la « nursery literature » d'Angleterre et d'Amérique ? Ce caractère de Perceval, le Gallois, le naïf, élevé loin du monde, rendra encore plus efficace le récit de toutes les épreuves qu'il doit traverser, l'énumération de toutes les connaissances qu'il faut nécessairement qu'il acquière avant d'être préparé à accomplir sa mission sacrée. Évidemment on devine chez M. N. une connaissance trop sérieuse de la littérature épique et romanesque du moyen âge pour douter qu'il ne connaisse la banalité des « enfances », à quelque époque qu'en re-

monte la rédaction, qu'il s'agisse des preux de la geste de Mayence ou des chevaliers de la Table Ronde. D'ailleurs Chrétien de Troyes s'embarrasse bien rarement d'intentions moralisatrices et enfin la place donnée aux « apertises d'armes » de Gauvain empêche de lui supposer un dessein unique, une volonté arrêtée d'édifier son lecteur au même titre que l'auteur de ce *Barlaam et Josaphat* que M. N. rapproche hardiment du *Perceval* de Chrétien.

La notice relative au *Joseph d'Arimathie* n'apporte à coup sûr rien de foncièrement neuf à la question et la discussion de M. N. sur la signification liturgique du Graal est peu personnelle, mais l'exposé est clair et contient l'essentiel : même on peut noter à propos de la conception du Graal chez Robert de Boron une intéressante remarque sur le caractère assez flottant du symbolisme de ce poète. Dans la vaste construction romanesque qu'il avaitent reprise, l'élément mystique est souvent indécis, ne présente pas cette unité presque absolue que lui reconnaissaient Zarncke, Birch-Hirschfeld, Nutt, Heinzel : la diversité des sources auxquelles a puisé Robert de Boron — et sur lesquelles M. Staerk a fait porter ses investigations — explique jusqu'à un certain point ces variations dont il faudrait d'ailleurs se garder d'exagérer l'importance. Les raisons sur lesquelles s'appuie M. N. pour refuser à Robert de Boron la paternité du *Merlin* nous ne semblent pas devoir ébranler sérieusement les conclusions auxquelles était arrivé l'illustre éditeur de ce poème, M. Gaston Paris, lorsqu'il attribuait au poète franc-comtois l'ensemble de la Trilogie *Joseph d'Arimathie-Merlin-Perceval*. M. N. relève dans les deux poèmes des différences assez superficielles : le premier aurait été écrit d'après un récit composé par Joseph d'Arimathie lui-même, le second d'après l'histoire d'un auteur fabuleux nommé Blaise ; l'action du *Joseph* se passe au premier siècle ; l'action du *Merlin* se passe au cinquième ; l'auteur de l'un n'a qu'une connaissance très vague des récits arthuriens (dont il n'a que faire, M. N. l'oublie) ; au contraire l'auteur du second emploie l'histoire de Geoffroy de Monmouth. Enfin, tandis que *Joseph d'Arimathie* est tout inspiré par les apocryphes chrétiens et dénote l'influence profonde du symbolisme ecclésiastique, *Merlin* est une histoire séculière, toute consacrée aux romanesques légendes de la « matière de Bretagne ». Nous laissons de côté l'objection tirée de la différence de mérite littéraire, l'appréciation de M. N., peut être excellente en soi, n'étant pas assez motivée en l'espèce pour avoir une valeur critique reconnue.

Pour les amplifications ou suites imaginées au poème de Chrétien par

Menessier, Gaucher de Dourdan, Gerbert de Montreuil, l'auteur anonyme du *Perceval* du ms. Didot ou celui du *Pellesvaus*, M. N. a donné de très exactes analyses, et dans les notes en appendice à ce chapitre se trouvent des concordances soigneusement établies entre les poèmes-types de Chrétien et de Robert de Boron et leurs succédanés. Cependant nous eussions voulu voir signaler d'une façon moins sommaire l'évolution de l'idée du Graal dans ces œuvres dont la chronologie reste si difficile à établir. L'image du Graal — car il s'agit, dans ces poèmes de plus en plus descriptifs, plus encore d'iconographie que de symbolique — se précise singulièrement à mesure qu'on s'éloigne du thème chevaleresque de Chrétien de Troyes, et qu'on se rapproche, M. N. l'a très justement remarqué, du thème mystique de Robert de Boron. — Le *Pellesvaus* méritait peut-être une notice plus copieuse : l'introduction du personnage de Lancelot, bien qu'il fasse ici double emploi avec Gauvain, le Gauvain de Chrétien de Troyes, indique une sorte de déviation de la légende sous l'influence du succès littéraire qui avait, dès la première diffusion de la matière de Bretagne, mis hors de pair dans la faveur du public le Chevalier à la Charrette. Nous n'insisterons pas sur le rapprochement à peine indiqué par M. N. entre les voyages de Perceval et ceux de Saint-Brandan : l'identité des thèmes n'est pas frappante, M. N. en conviendra. Mais l'on ne peut qu'admettre l'opinion de l'auteur sur le parallélisme évident du *Joseph* de Robert de Boron et du *grand Saint-Graal*, le premier des romans du cycle de Galaad ; de même pour le raccord très logique des deux premiers romans du cycle de Lancelot, *Agravain* et la *Quête du Saint-Graal*. Notons la très ingénieuse explication que fournit M. N. de la substitution de Galaad à Perceval : avec l'importance mystique croissante attribuée au Saint-Graal dans les poèmes les plus récents et notamment dans la Quête, le héros pouvait difficilement être un personnage aussi « séculier » et aventureux que Perceval. Galaad, plus ecclésiastique que chevaleresque, guerrier ascète, remplaça Perceval, comme le récit pieux, *eulogium of monasticism and especially of celibacy*, remplaça le romanesque poème de Chrétien de Troyes. Après avoir, dans ses quatre premiers chapitres, énuméré et étudié toutes les formes sous lesquelles s'est présentée la légende dans les littératures de la Romania (poèmes et romans français, rédaction portugaise), M. N. examine les œuvres qu'elle a inspirées aux minnesinger, œuvres singulièrement plus complexes. A l'usage du public auquel il s'adresse, M. N. croit utile de fournir en cet endroit quelques éclaircissements sur les modes de transformation des thèmes

littéraires au moyen âge. Nous ne saurions juger cette digression toute théorique qui peut aisément être distraite de l'ouvrage et est de pure vulgarisation. Il nous semble cependant que l'analyse très complète et très commentée que donnait ensuite du « Parzival » M. N. pouvait suffire à faire percevoir au lecteur les modifications superficielles ou profondes subies par les éléments primitifs du récit. Ce que doit Wolfram aux poèmes et romans français est mis en vive lumière par un bref, mais très suffisant parallèle, p. 71-72. Peut-être M. N. eût-il pu signaler les rapports entre Blanceflor et Condviramur — et aussi expliquer l'ignorance de Wolfram à l'égard de la nature du Graal par ce seul fait que Chrétien de Troyes, sa principale source d'informations, ne s'explique nullement sur les caractères extérieurs de la relique conservée au château mystérieux.

M. N. accorde à Henri vom Türlin et à sa médiocre *Couronne des aventures* qui porte tous les caractères d'une œuvre de décadence, une importance peut-être exagérée aux dépens du *Titurel* d'Albert de Scharfenburg qui, sur la préhistoire de la Quête du Graal et sur la nature du Graal lui-même, contient des détails intéressants en ce qu'ils montrent les points d'arrivée et l'utilisation combinée de traditions assez distinctes.

M. N. est loin, semble t-il, d'admettre la solution radicale proposée au problème de Paredur par M. G. Paris pour lequel le *mabinogi* gallois n'était pas plus l'original que la copie du poème de Chrétien de Troyes (*Hist. littér.*, t. XXX, p. 260). M. N. s'applique au contraire à faire ressortir les rapports entre les deux œuvres ; de même pour le Sir Percevelle et cela avec plus de difficulté encore que pour Peredur, le personnage du Chevalier Rouge restant une énigme littéraire si l'on n'admet pas avec M. W. Hertz (*Die Sage von Parzival*, p. 24) que le poème populaire anglais, la *Novellette* de *Sir Percevelle*, représente une forme peu altérée de la tradition celtique primitive.

Les rapprochements avec le *Bel inconnu* de Renaud de Beaujeu ne sont présentés par M. N. que tout accessoirement : M. G. Paris avait déjà signalé ces analogies (*Hist. littér.*, XXX, p. 171) et aussi celles que l'on pourrait relever dans le Chevalier au Cygne, ce poème qui apparente le Cycle de la Croisade au Cycle du Graal par le Titurel d'Albert de Scharfenburg. Le *Tiolet* ne fait que reproduire le thème connu des enfances merveilleuses attribuées aux tueurs de monstres. Quant aux analogies entre le Perceval et le *Carduino*, analogies sur lesquelles se fondait déjà M. Rapia pour affirmer non seulement la parenté entre les deux

poèmes, mais encore l'existence d'un poème antérieur plus fidèlement suivi par l'auteur du *Carduino* que par Chrétien, elles ne dénotent, M. G. Paris l'avait répondu, que l'existence d'un lieu commun celtique, d'une « enfance »-type. Les remarques de M. N. sur quelques-uns des contes du folklore celtique qui mettent en scène un faible d'esprit auquel sont révélés des mystères impénétrables (Peronnik l'idiot, le lai du Grand fou, etc.) présentent de l'intérêt à condition de ne pas leur attribuer toute l'importance que M. Nutt leur prodigue à l'appui de sa thèse.

La note que consacre M. N. au *De Antiquitate Ecclesiae Glastoniensis* de Guillaume de Malmesbury considéré comme origine des romans du Graal soulève une bien grosse question, et la discussion, qui est à peine esquissée, vaut d'être reprise.

Le livre de M. N., avec quelques défauts de critique, surtout des simplifications excessives auxquelles l'auteur se trouve souvent entraîné par les nécessités de la vulgarisation, est en général un sérieux inventaire de matériaux historiques — mais il reste à les utiliser.

P. Alphandéry.

X. Koenig. — **Histoire sainte d'après les résultats acquis de la critique historique (Ancien Testament).** — Paris, Fischbacher; 1903; 1 vol. in-12 de xi et 189 pages.

Voici un petit livre dont la publication me paraît éminemment réjouissante. Il témoigne, en effet, de la force croissante avec laquelle la critique historique et littéraire des livres de l'Ancien Testament impose ses conclusions les plus importantes, même dans les milieux qui, par leur nature spéciale, sont les plus réfractaires à tout changement dans l'utilisation pédagogique de la Bible.

Pour le bien juger il ne faut pas perdre de vue qu'il est destiné, non pas à des théologiens ni à des lettrés, mais aux maîtres et aux élèves des écoles du dimanche et des cours d'instruction religieuse dans les communautés protestantes (rien ne s'opposerait, d'ailleurs, à ce qu'il fût utilisé dans d'autres confessions, car s'il a un caractère nettement religieux, il n'a pas de cachet spécialement confessionnel). Dans les enseignements de ce genre il est clair que l'on poursuit un but moral bien plus que la simple instruction des enfants; il s'agit de leur apprendre

à puiser dans la Bible des principes religieux et moraux et non de leur donner un complément de connaissance de l'histoire ancienne. Pour cette raison justement, des hommes très consciencieux ont longtemps hésité à introduire dans leurs leçons les résultats de la critique historique et littéraire appliquée à la Bible. Il leur semblait que c'était diminuer celle-ci que de la traiter avec la même méthode d'interprétation que les autres documents de l'antiquité, et que la vieille « histoire sainte » risquait de s'effondrer, si on l'expurgeait de ses éléments reconnus non historiques ou peu historiques. D'autre part, pendant longtemps les résultats de la critique ont été contestés dans le monde même des théologiens de profession et des philologues. Tant qu'il en était ainsi, il paraissait téméraire aux éducateurs d'esprit conservateur, de présenter aux enfants, comme vérités historiques, ce qui n'était pour eux-mêmes que des hypothèses, vraisemblables assurément, mais non démontrées. N'oublions pas que nulle part l'esprit d'inertie n'est plus puissant que dans ce domaine de l'instruction religieuse.

Mais aujourd'hui le temps de ces hésitations est passé. Les conclusions essentielles de la critique de l'Ancien Testament sont solidement établies et à peu près universellement reconnues dans les milieux scientifiques, en sorte que l'on peut imprimer une partie des livres de la Bible en marquant, verset par verset, les divers documents antérieurs qui y ont trouvé leur forme et leur utilisation définitives. Une nouvelle histoire d'Israël s'est dégagée de ses travaux qui, elle aussi, sous réserve de certaines incertitudes de détail, présente beaucoup plus de solidité que l'ancienne histoire traditionnelle n'en a jamais eu.

Il appartenait aux collaborateurs de cette Revue de se faire les pionniers de la réforme, depuis longtemps réclamée par les hommes compétents et après laquelle je crois pouvoir ajouter que soupiraient beaucoup d'instructeurs religieux de toute confession. M. Édouard Montet, professeur à l'Université de Genève, a donné le signal en publiant, il y a déjà quelques années, son *Histoire du peuple d'Israël*, sous forme de manuel destiné à l'enseignement religieux élémentaire, qui est entré dans l'usage des écoles publiques de la Suisse romande. Tout récemment et presque en même temps, M. Ad. Lods publiait dans la *Revue chrétienne* (liv. du 1er mars 1903 et suiv.) le plan d'une refonte complète de l'enseignement de l'Ancien Testament à l'école du dimanche, et M. X. Koenig, doublement autorisé par ses fonctions de pasteur et de chargé de cours libre à la Faculté de théologie de Montauban, faisait paraître le manuel que nous annonçons ici. Au préalable il avait plaidé

la cause de la réforme dans un éloquent appel : *De la sincérité dans l'enseignement de l'histoire sainte de l'Ancien Testament.*

Dès le premier coup d'œil la disposition du volume nous instruit déjà de la transformation radicale qui le caractérise par rapport aux anciens manuels du même ordre. Il est divisé en deux parties : 1° Les origines; 2° L'Histoire. La première partie comprend deux sections : *a*. Les récits légendaires comprenant l'histoire des patriarches; *b*. L'épopée, de Moïse à Saül. La seconde partie, historique, commence avec David et comprend aussi deux sections : *a*. Les prophètes; *b*. Le Judaïsme depuis le retour de l'exil. Quant aux récits de la création, de la chute, des origines de l'humanité, ils sont exposés au cours de l'histoire, comme des traditions recueillies dans le document jahviste ou élohiste, au moment où ces documents font leur apparition. En regard du récit élohiste de la création, M. Koenig reproduit des fragments du mythe babylonien retrouvé sur les tablettes de la bibliothèque d'Assurbanipal. Le livre se termine par l'histoire de la révolte des Macchabées et par quelques notes sur le livre de Daniel. Un tableau chronologique donnant les principaux synchronismes de l'histoire d'Israël et de celles d'Égypte, de Chaldée et de Grèce, et une carte très simple de la Palestine et des pays limitrophes, complètent l'ouvrage et montrent bien que désormais l'histoire d'Israël ne pourra plus être traitée séparément de celle des grands empires et des grandes civilisations dont elle a constamment subi les influences.

Il est clair que l'historien, strictement historien, jugera souvent que M. Koenig continue mainte fois à interpréter les événements du passé reculé d'Israël, à la lumière et selon l'esprit des textes rédigés par des écrivains monothéistes après l'exil. Sans doute il se garde bien d'affirmer le monothéisme primitif des Israélites et il met en relief l'évolution religieuse d'Israël, mais de son récit se dégage malgré tout l'impression que depuis Abraham l'élite d'Israël tout au moins a été au service du Dieu unique, du vrai Dieu opposé aux faux dieux. Abraham, le père du peuple d'Israël, est aussi le père de tous les croyants (p. 2). Il est vrai qu'à la page suivante il est dit : « Et Abraham deviendra le père d'un grand peuple ; ce peuple *rendra* témoignage au Dieu unique... » Mais ce futur très judicieux ne suffit pas à corriger l'impression laissée par tout l'ensemble du récit. A mon avis il faudra accentuer encore la part de l'évolution dans le développement religieux d'Israël et, puisque l'histoire des patriarches est traitée fort justement d' « épopée », ne pas prétendre les présenter comme des héros d'une foi qui ne fit son apparition que bien des siècles plus tard. C'est pour la même raison sans

doute que David, au lieu d'être simplement un grand prince suivant les idées de son temps, garde un peu de l'auréole de sainteté que l'on s'est plu à lui décerner cinq ou six siècles après sa mort, et que Salomon disparaît à peu près complètement de la scène historique.

Mais je me ferais un scrupule d'insister. Rome n'a pas été construite en un jour. Il faut tenir compte à M. Koenig des difficultés toutes spéciales de sa tâche et des ménagements qu'il lui était nécessaire d'observer sous peine de condamner son œuvre à un échec certain. Or, nous apprenons, au contraire, que l'accueil fait à son manuel a été généralement favorable. Cela prouve qu'il a trouvé le joint. Quand on songe à la quantité prodigieuse d'erreurs que la vulgarisation d'un livre comme le sien pourra faire disparaître, on doit se féliciter de son apparition au point de vue qui seul nous concerne dans cette Revue, celui de la vérité historique.

JEAN RÉVILLE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

C. P. Tiele. — **Kompendium der Religionsgeschichte**, 3e édition de la traduction allemande par *F. W. T. Weber*, revue par *N. Söderblom*. — Breslau, Biller, 1903. — 1 vol. in-18 de xii et 426 pages.

Le Manuel d'histoire des religions de Tiele est depuis longtemps répandu en traduction allemande comme en traduction française. Depuis sa publication la science des religions s'est beaucoup enrichie; sur bien des points les idées de M. Tiele s'étaient modifiées. Le besoin se faisait sentir d'une nouvelle édition revue et mise au point, comme il avait déjà été fait antérieurement pour la dernière édition française. Notre collaborateur, M. Nathan Söderblom, actuellement professeur à l'Université d'Upsala, avait accepté, du vivant de M. Tiele, de se charger de ce travail. Il se proposait de soumettre sa révision à l'auteur lui-même, puisqu'il ne s'agissait pas pour lui d'exprimer ses propres enseignements, mais ceux du maître, auquel il devait, comme nous tous, une si grande reconnaissance.

Malheureusement M. Tiele est décédé avant d'avoir pu voir le manuscrit. M. Söderblom a donc été obligé de se guider d'après les publications ultérieures de l'auteur, notamment d'après sa *Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid* et d'après des notes et des cahiers de cours qui ont été gracieusement mis à sa disposition. De cette façon le Manuel reflète bien la pensée récente de Tiele, sauf dans les chapitres sur l'Islam et sur la Religion des Germains, auxquels le savant professeur n'avait pas consacré de nouvelles études depuis la première édition du Manuel.

Comme Manuel sommaire celui de Tiele reste encore unique. Il y en a de plus développés et de plus complets, comme celui de Chantepie de la Saussaye, qui peuvent rendre plus de services aux historiens professionnels, mais qui sont plutôt des instruments de travail que des résumés à l'usage des gens du dehors. La nouvelle édition allemande nous donne la dernière expression du Manuel, notamment une bibliographie mise à jour. Un bon index en facilite l'usage.

Jean Réville.

Mis **DE LA MAZELIÈRE. — Essai sur l'Évolution de la civilisation indienne.** — Paris, Plon, 1903. — 2 vol. in-16, p. 439 et 644.

M. le Marquis de la Mazelière n'est, évidemment, à aucun degré un spécialiste de l'histoire de l'Inde. Il se contente d'être un des rares amateurs éclairés qui s'intéressent vraiment à l'une des civilisation les plus fécondes en phénomènes religieux.

Les deux petits volumes, alertes et pourtant denses, ont tous les mérites que peuvent avoir des travaux d'un auteur de ce genre : clartés, vues d'ensemble, quelquefois trouvailles de style, absence de certains préjugés encore pesants pour les indologues (par exemple M. de la M. ne tombe jamais dans le défaut de concevoir l'Inde comme ayant jamais été isolée vraiment du reste du monde). De plus non content des livres il a voulu voir par lui-même, et souvent il semble avoir vu et senti avec justesse ; ainsi (II, p. 182) pour ce qui est du caractère actuel de l'Hindouisme et (II, p. 35) pour ce qui est de son heurt avec l'esprit européen.

Mais, évidemmment, tous les défauts de la connaissance indirecte, non philologique, se retrouvent dans cet intéressant travail. Bien que M. de la M. ait tenté de les réduire de son mieux par une excellente érudition de seconde main, par une assez grande force de critique personnelle, il tombe dans des erreurs inévitables. Ainsi (I, p. 15) les Hindous de l'époque védique (xve à xe siècle?) sont qualifiés de nomades ; ainsi encore (I, p. 82) l'épopée est censée apparaître tout d'un coup, lors de la formation de l'hindouisme (p. 121) ; les Tantras sont considérés comme des livres de magie, noire et blanche. — De plus un certain nombre de questions sont trop aisément tranchées, telles celles de l'influence de l'Islam sur les sectes brahmaniques. Enfin nous aurions désiré plus de détails sur l'état actuel de l'Hindouisme.

Mais M. de la M. a plutôt tenté un essai philosophique sur l'histoire générale de l'Inde. Même d'une part cet essai semble destiné à prouver une théorie personelle de l'auteur sur « l'évolution de la civilisation » ; et d'autre part il paraît simplement étudier par l'histoire la question coloniale actuelle de l'Inde moderne. Il n'y a donc pas à chercher dans ce livre le petit manuel tant attendu sur l'histoire de l'Inde et de ses religions.

Nous ne faisons pas le facile travail de relever les fautes de détail et d'impression nombreuses, mais en somme assez rares pour un travail aussi étendu.

M. MAUSS.

Theologische Abhandlungen. *Eine Festgabe zum 17. mai 1902 für H. J. Holtzmann.* Dargebracht von W. Nowack, P. Lobstein, F. Spitta, E. Lucius, J. Smend, J. Ficker, E. Mayer, G. Beer, G. Anrich. — Tübingen, 1902, J. C. B. Mohr (pp. v-297, gr. in-8 ; marks, 8,60.

Cette gerbe de neuf essais offerte au vénérable et toujours jeune H. J. Holtz-

mann par ses collègues de la Faculté de Théologie de Strasbourg, lors de son soixante-dixième aniversaire, est tout à fait digne de la réputation scientifique de cette Faculté. A l'exception du travail de E. W. Mayer sur le but de la *Dogmatique* et de celui de J. Smend sur la valeur du *Sermon*, travaux qui gagneraient à être étudiés en dehors de cette *Revue*, nous résumerons brièvement le contenu de ces études intéressantes. Dans la première le professeur Beer étudie *l'Hadès biblique* et dans sa dissertation non seulement il cherche à déterminer ce qu'était pour les écrivains bibliques le royaume des morts, mais il passe aussi en revue les idées des auteurs bibliques et des écrivains du Judaïsme sur l'état des esprits après la mort. Partant de cette thèse qu'à l'origine la croyance au Shéol et la religion de Jahveh n'ont rien de commun entre elles, il prétend que la croyance au Shéol n'est autre chose qu'un reste de superstitions primitives, d'après lesquelles les âmes des morts seraient assimilées aux démons infraterrestres. La religion de Jahveh aurait porté une sérieuse atteinte à ces croyances; d'après le jahvisme en effet, les morts n'ont plus une existence propre, mais Jahveh les domine, comme il domine les vivants. Il ne peut plus dès lors être question d'un royaume des morts. Cette étude systématise un peu trop, à notre avis, et ne tient pas assez compte des nombreux passages où il paraîtrait que dans le Shéol les âmes sont privées de toute connaissance et de toute vie; de plus, M. B. n'a pas suffisamment tenu compte du développement chronologique des productions littéraires dans lesquelles il a puisé ses citations. Cette dernière critique ne s'applique en tous cas en aucune façon à la seconde étude, celle de Nowack, sur les *espérances messianiques d'Israël à l'époque assyrienne*. Cet auteur applique dans toute leur rigueur les principes de la critique biblique et malgré sa méthode, il n'arrive cependant pas à des résultats satisfaisants, à notre avis. L'étude du texte des prophètes est rendue très difficile par le fait qu'il est presque impossible de discerner ce qui dans ces vieux textes est imputable à l'auteur présumé et ce dont un rédacteur postérieur est responsable. Aujourd'hui, il est de mode de rejeter comme interpolations tardives presques tous les fragments des prophètes traitant des espérances messianiques. Le professeur N. ne partage pas cet engouement. S'il rejette délibérément les passages relatifs aux espérances d'un rétablissement futur chez Amos (Amos, 9, 8-15), par contre chez Osée, certaines de ces visions trouvent grâce devant sa critique, et il croit pouvoir défendre, en gros, « l'ésaïecité (!?) » des fameux discours contenus dans les chapitres 9 et 11 du prophète Ésaïe. Le troisième *essai* est de Spitta : le *Magnificat, psaume de Marie, et non d'Élisabeth*, traite une question, soulevée de différents côtés tout récemment et qui peut paraître sans grand intérêt. Le fameux cantique (Luc, 1, 46 et sq.) aurait été à tort attribué à Marie. En réalité c'est Élisabeth qu'il faudrait lire, si l'on en croit certains ms. latins que connaissait déjà Origène. Notre auteur estime, pour défendre notre texte actuel, que le fragment, Luc, 1, 46-55, a été inséré après coup tel quel dans l'Évangile de Luc. Du *Magnificat* nous passons au *Purgatoire*, avec Anrich, qui nous démontre, dans le quatrième essai, que

Clément et Origène sont les auteurs responsables de la doctrine du *purgatoire*. Chose singulière, c'est l'Église latine qui a utilisé et développé la doctrine de ces deux Pères de l'Église grecque! Dans le cinquième *essai*, le regretté professeur Lucius nous décrit la vie *monacale aux* IVe *et* V^e^ *siècles*, faisant reposer son récit sur une abondante moisson de citations heureusement choisies. Le sixième *essai*, dû à la plume autorisée de Lobstein, est une contribution à la détermination du caractère moral des Réformés et des Luthériens en cherchant l'origine de l'idéal de vie dans le type doctrinal des deux confessions. Enfin le dernier *essai* donne le texte d'une *Confession de foi de la ville de Constance*, destinée au « Reichstag » d'Augsbourg en 1530, qui cependant ne fut pas présentée à cette assemblée, ayant jusqu'ici reposé dans la poussière des archives de la ville de Constance. Ficker, l'auteur de cette publication, ne s'est pas contenté d'éditer cette pièce inédite ; il a ajouté de sa plume autorisée une histoire du mouvement de réformation à Constance, jusqu'à 1530; enfin, il a donné une caractéristique de cette confession de foi qui a dû être rédigée en grande partie par Blaurer.

Depuis quelque temps, diverses Facultés de Théologie ont pris l'habitude de publier, à l'occasion d'un anniversaire, un recueil semblable à celui que nous venons d'analyser sommairement. Nous aimerions que cette habitude se généralisât. Combien d'hommes éminents, fort érudits, se contentent de faire leurs cours et par modestie (ou pour d'autres raisons) ne publient rien ou presque rien. Toute leur science est comme perdue pour le public. Une Faculté peut se payer le luxe de réunir ainsi des travaux originaux, érudits, suggestifs, qui non seulement seront pour elle un honneur, mais permettront à de trop modestes savants de donner leur mesure.

X. Kœnig.

Zelia Nuttall. — **The fundamental principles of Old and New World civilizations :** *a comparative research on a study of the ancient mexican religious, sociological and calendrical systems* (Les principes fondamentaux des civilisations de l'Ancien et du Nouveau Monde, recherche comparative basée sur une étude des systèmes religieux et sociaux et des calendriers de l'Ancien Mexique). — Cambridge, Mass. Peabody Museum. 1901. 602 pp., 7 pl., 73 ill., in-8°.

Lorsqu'en 1901 nous publiâmes dans cette Revue (t. XLIV, pp. 235 sq.) un très court extrait d'une étude sur les signes cruciformes et les nombres sacrés, nous nous cantonnâmes...... en apparence dans la Moyenne-Amérique précolombienne. Nous avions grande hâte en effet de dire quelle était à notre avis la *très primitive* origine du caractère sacré[1] attribué à ces signes et à quelques-

1) 1° Signes et nombres ont été inventés avant d'avoir ce caractère; 2° On

una de ces nombres[1], plus particulièrement au swastika et à 9, mais surtout à 13; d'ailleurs, en prévision de polémiques, nous préférions rester sur notre terrain habituel. Cependant à certains détails et principalement à notre mode général de raisonnement, indépendant au fond de toute localisation, le lecteur a compris que nos interprétations pouvaient être étendues[2] au monde entier; comme conséquence, même extension pour l'application des nombres sacrés aux systèmes religieux et sociaux : calendriers, phratries, clans, divinités, lieux mythiques, vases symboliques, etc., etc.

Ce qui précède n'est dit qu'afin que l'on comprenne pourquoi nous approuvons une des idées principales du livre de Mme N. : les systèmes religieux et sociaux sont très souvent régis par les nombres sacrés, ce qui revient à dire que l'organisation sociale est très fréquemment[3] en relations numériques avec l'organisation cosmique telle que se la sont représentée les primitifs.

Malheureusement à cela se borne notre approbation. Faisons d'ailleurs remarquer que pour rendre exactement la pensée de l'auteur il faudrait remplacer nos « souvent, fréquemment » par « toujours »; en effet, presque jamais Mme N. ne se préoccupe si la présence d'un nombre est due au jeu même des institutions, à la force des choses; pan! elle l'astronomise. C'est qu'en effet l'astronomie[4] joue un rôle considérable dans ce livre d'une lecture des plus difficiles (542 pages d'une seule haleine et presque sans aucun ordre) et qui, plein, archi-plein d'érudition, de cette érudition qui consiste à entasser des Pélion et des Ossa de petits faits bien ou mal observés, de bribes de documents bien ou mal compris, est totalement dépourvu de critique scientifique. L'analyser en détail est chose complètement inutile... et impossible : deux volumes aussi compacts ne pourraient suffire. Quelques extraits seulement. Le swastika a été obtenu en faisant pivoter de 90, 180 et 270° la Grande-Ourse autour de la Polaire! C'est là d'ailleurs une des idées directrices du livre : cette constellation mène le monde. Un Codex représentant le sacrifice du temalacatl à Mexico fait combattre le captif par cinq guerriers; aussitôt dans cette reproduction d'une cérémonie cependant bien connue, Mme N. découvre une symbolisation *voulue* de la même Ourse que dessus. Et quelle stupéfiante étymologie comparée (il y a même deux appendices pour cela)! Tzendal, zuñi, maya, nahuatl, quechua, aymara, haïtien, grec, hébreu, égyptien, celte, phénicien, sanscrit, accadien, mongol, latin, chinois, norse, islandais, arabe, japonais, zend, assy-

donna plus tard de nouvelles et nombreuses explications *perfectionnées* de ce caractère.

1) 4, 7, 9, 13, laissant de côté : 1° ceux qui tels que 5 et 20 appartiennent plutôt, bien qu'ayant parfois des applications *symboliques*, aux systèmes de numération ; 2° le système ternaire.

2) Sauf là où ils dérivèrent d'un autre système que le quaternaire.

3) Plus fréquemment que nous le supposons et en général à notre insu.

4) Certes, divers peuples du Pérou et de la Moyenne-Amérique furent de patients et habiles observateurs du ciel, mais à en croire certains américanistes, ils auraient dépassé nos plus grands astronomes.

rien..... j'en oublie....., tout y passe. D'ailleurs le lecteur très courageux et très patient, mais qui aime beaucoup voyager en imagination et parfois par sauts brusques à travers le temps et l'espace, sera amplement satisfait. Vous devinez la raison de ces voyages : ces excellentes origines des Américains !!! Jamais peut-être l'américanisme ne se guérira de ces folies ethnogéniques.

Résumons : une idée juste mais exagérée, un ouvrage détestable.

Georges RAYNAUD.

Dr RUDOLPHE STEINER. — **Das Christentum als mystische Thatsache.** — C.-A. Schwetschke et fils, Berlin, 1903. Une brochure de VI-141 pages, in-8.

Il est assez difficile d'être juste à l'égard d'une tendance qui n'est que religieuse et qui a la prétention d'être en même temps scientifique. La brochure dont nous avons transcrit le titre est en effet le produit de ce mouvement théosophique qui un peu partout, à Londres, à Berlin, à Paris, dans l'Inde, s'est manifesté à la suite de l'extraordinaire espérance qu'a fait naître le Positivisme. Le genre de publications qui nous viennent de ces milieux sont vraiment trop déconcertantes. Leurs auteurs, avec leur prétention d'asseoir leur foi nouvelle sur le fondement inébranlable de la science naturelle *secundum* Darwin et Hœckel, et de remplacer de vieux dogmes et d'antiques formules par de nouveaux dogmes et une sorte de nihilisme ésotérique, sont à n'en pas douter pleins de bonne foi et surtout de bonne volonté ; mais nous ne saurions en tous cas, dans cette Revue, discuter leurs affirmations. Il y aura pour nos arrière-neveux une curieuse histoire de la Théosophie contemporaine à écrire.

En 13 chapitres, traitant des *mystères*, de l'*ésotérisme* religieux et philosophique, chez les Grecs, les Égyptiens, notre auteur, par une méthode de comparaison très contestable, veut établir que le Christianisme primitif n'a pas été autre chose qu'une des nombreuses manifestations de l'ésotérisme religieux : et, entre autres propos, il soutient que Jésus a été un essénien, un initié idéal, et le IVe Évangile est l'évangile parfait. La résurrection de Lazare n'est autre chose qu'une scène d'initiation à la vie spirituelle ! On nous excusera de nous borner à ces quelques indications.

X. KOENIG.

ANTONIO BACCAREDDA. — **Religione e Politica. Etiologia dei costumi.** — Naples, 1903, in-12 de 797 p.

Le volume dont nous venons de reproduire le titre ne se rattache que d'une façon bien lointaine aux questions qu'aborde la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Son vrai titre serait : Réflexions d'un Italien pessimiste sur l'Église et le

gouvernement de son pays au commencement du xxe siècle. Qu'il parle des curés ou des politiciens, l'auteur ne décolère pas.

Les étrangers qui désirent connaître à fond l'Italie actuelle feront bien de lire ce gros ouvrage, ils y verront l'un des caractères les plus fréquents au delà des Alpes.

Certes les maux dont se plaint M. Baccaredda sont très réels et pourtant on est à chaque instant tenté de lui demander grâce. Il juge ceux qu'il n'aime pas, comme s'ils étaient de purs esprits ayant à diriger un monde créé d'hier.

Quand on ferme un ouvrage de ce genre, comme après qu'on a eu une longue conversation intime avec beaucoup d'Italiens, on a le sentiment qu'on n'a autour de soi que des coquins et qu'on est seul à être honnête. Ce serait déjà une mauvaise manière d'entrer en campagne contre les vices de notre société, mais c'est surtout une grave erreur. Le mal n'est pas si grand autour de nous, et il est plus grand en nous.

P. S.

F. Chapiseau. — **Le Folk-Lore de la Beauce et du Perche.** — Maisonneuve éditeur, 1902, 2 vol. (tomes XLV et XLVI des *Littératures Populaires*). 10 fr.

Ces deux volumes sont composés en partie de documents recueillis directement, en partie de coupures, sans indication d'origine, de publications antérieures. Comme l'auteur n'a pas tenu à être complet, et comme d'un autre côté il aime assez les digressions et les ratiocinations (cf. I, 54-55) on ferme le deuxième volume avec le regret d'avoir à constater que le recueil définitif sur la Beauce et le Perche reste à faire. Le classement adopté est des plus bizarres : description du pays et de ses habitants; médecine religieuse et souvenirs druidiques (culte des fontaines, des pierres, des arbres; villes anciennes et camps romains — voyageuses; berceau de Saint-Blaise; Chartres; saints locaux); médecine empirique (rebouteurs, marcous, toucheurs, somnambules, visionnaires, remèdes populaires); sorcellerie et diablerie; monde fantastique (fées, lutins, follets); coutumes, traditions et superstitions diverses (reliques, dictons, sobriquets, présages et songes, fêtes) : tel est le contenu du premier volume. Ainsi M. C. sépare les fées des sources sacrées, rapproche les présages et songes des fêtes annuelles. Dans le deuxième volume (Usages et superstitions de la Naissance à la Mort; Traditions populaires) l'auteur abuse des chansons : celles qu'il donne n'ont rien de bien original, sont assez modernes et pour la plupart déjà publiées : telles la chanson des *Dix Nombres*, celles de saint Vincent, les complaintes sur la lande d'Orchères, etc. En un mot, c'est un travail à refaire.

A. van Gennep.

G. F. Abbott. — **Macedonian Folk-Lore.** — Cambridge, University Press, 1903, in-8° de 372 pages, 9 shillings.

Les matériaux de cet excellent ouvrage de folk-lore ont été pour la plupart recueillis directement par l'auteur ; comme sources écrites il n'a guère utilisé que les almanachs populaires et deux brochures de A. D. Gousios sur les antiquités et le folk-lore de Liakkovikia. La part a été faite assez large à la comparaison : ont été mises à contribution la *Civilisation Primitive*, de E. Tylor, le *Golden Bough*, de J.-G. Frazer, les deux livres posthumes de J.-G. Campbell sur l'Écosse, les *Songs of the Russian People*, de Ralston et un assez grand nombre de livres sur la Grèce et la Turquie. Il y aurait donc à critiquer légèrement la méthode de l'auteur : les publications d'ordre général de Tylor et de Frazer servent à expliquer des rites et des coutumes ; celles sur les Écossais, les Russes, les Grecs du Midi et les Turcs à en montrer la généralité et le milieu intellectuel : mais à ce dernier point de vue l'auteur est resté à mi-chemin. Étant donnée la complexité ethnique de la Macédoine il eût fallu laisser de côté Ralston vieilli et d'ailleurs disciple trop fidèle d'Afanassiev et utiliser de préférence les ouvrages récents sur la mythologie, le folk-lore et le rituel serbes, bulgares[1], roumains et turcs. Dans un livre qui est le résultat d'une enquête directe la comparaison ne doit servir qu'à rattacher un phénomène donné à un vaste ensemble de phénomènes et d'autre part à le localiser le plus exactement possible : encore vaut-il peut-être mieux ne donner que les faits tout nus.

Les chapitres II à VII traitent des croyances relatives aux jours, aux mois, aux saisons et des cérémonies annuelles, à Pâques et à Noël. La description de ces fêtes du Printemps et de l'Hiver est des plus intéressantes ; les fêtes de Pâques ne contiennent presque plus d'éléments anciens et sont les mêmes en Macédoine que dans les autres pays orthodoxes. Mais les fêtes d'hiver ou des Douze Jours (chapitre VII) sont nettement préchrétiennes comme le montrerait une comparaison approfondie des faits macédoniens avec les faits balkaniques modernes et slaves anciens ; le Δωδεκαήμερο est à rapprocher, non seulement des *sviatki* mais aussi des *rusalji* anciens, et les *karkantzari*, esprits mystérieux et terribles (dont l'exorcisation constitue un des principaux rites des Douze-Jours) sont de la race de ces êtres dangereux, demi-animaux, demi-hommes dont les Slaves imitaient la forme et l'allure en se déguisant[2].

Les rites du *klidonas* (pp. 53-54) sont intéressants parce qu'ils montrent comment se fait le passage d'un rite de propitiation à un rite de divination. Les

1) Par exemple la comparaison attentive du *Macedonian Folk-Lore* avec le livre de Strausz, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, est des plus instructives.

2) La véritable signification de ces déguisements n'a pas encore, semble-t-il, été comprise : peut-être les fêtes du solstice d'hiver étaient-elles en partie des cérémonies totémiques ; chaque région slave avait ses déguisements préférés. Décembre était le mois des Loups et c'est en loup qu'on se déguisait de préférence.

trois premiers jours d'août sont consacrés aux *Drymiais*, sortes d'esprits de la végétation au nom encore inexpliqué.

Le chapitre VIII traite de la Divination. Les procédés macédoniens n'offrent rien de remarquable ; la liste des animaux augureux est assez longue. L'omoplatoscopie (p. 97) peut être d'importation turco-mongole ; encore cela n'est-il pas évident puisqu'on la trouve ailleurs, en Irlande comme chez les Amérindes Septentrionaux.

Après un court chapitre sur le Symbolisme, vient la description des rites de la naissance (de purification et de défense ; croyance aux fées protectrices ; au mauvais œil), des fiançailles et du mariage (pp. 146-191) des funérailles, (pp. 192-222) (à base animiste; *voceri* ; rites de purification et de défense ; fêtes de souvenir le 8e et le 40e jour ; l'exhumation (p. 210 sq.) est une cérémonie connue chez les Bulgares et, à ce qu'il semble, les anciens Slaves ; p. 215 on trouvera un curieux sanglier-garou ; p. 217, vampires.

Le chapitre XIII traite de la cure des maladies, qui sont attribuées à des esprits et au mauvais œil ; la variole est, de même que chez les Slaves, une divinité féminine. Sous le nom d'*Exotika* (p. 242 sq.) se classent plusieurs sortes de divinités inférieures : les Néréides, les Samovilas (évidemment d'origine slave), les Stykhila (esprits des éléments et de la maison).

Le chapitre sur la mythologie macédonienne est le moins intéressant : il n'y est question que du Dragon et de la Lamie ; la longue légende (pp. 268-278) du Prince et de l'Aigle contient les thèmes : 1) du père malade et des trois fils partis à la recherche du médicament rare ; 2) de Joseph et de ses frères ; 3) du voyage dans l'autre monde (placé au fond d'un trou ; 4) de Persée (S. Hartland n'est pas cité).

Alexandre et Philippe (chap. XV) n'ont guère laissé de souvenirs dans la région ; ce qu'on en sait et raconte dérive uniquement de sources écrites, notamment d'almanachs. Puis viennent des légendes sur les oiseaux, des jeux, des énigmes, des poèmes mystiques (notamment celui des Dix Nombres) et des couplets d'amour. En appendice sont donnés des textes de contes, de formules magico-médicales et de kryptadia. Un index facilite le maniement de ce volume agréablement écrit et très bien édité.

A. VAN GENNEP.

CHRONIQUE

FRANCE

Histoire religieuse de l'Afrique du Nord. — Notre collaborateur, M. *Edmond Doutté*, a accompli, sous les auspices du Gouverneur général de l'Algérie, un troisième voyage d'études au Maroc. Il en a rapporté une nouvelle moisson d'observations intéressantes sur les pratiques religieuses des populations encore si mal connues des régions écartées.

Son rapport sommaire d'ensemble a été inséré dans le n° 8 des « Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique Française ». Les circonstances locales ne lui ont pas permis d'exécuter le plan de voyage tel qu'il l'avait projeté. Mais il a trouvé une ample compensation en concentrant une fois de plus ses recherches dans le Haouz et à Merrâkech. Il y a étudié à nouveau les confréries musulmanes, dont il est si difficile de saisir la véritable nature et le fonctionnement, et l'organisation religieuse des nègres. Sur ce dernier point, M. Doutté a été amené à reconnaître la ressemblance étroite qu'il y a entre l'islamisme des nègres du Maroc et l'islamisme de ceux d'Alger. « Ce noir, dit-il, qui continue à pratiquer tous les rites idolâtres, qui garde tant de superstitions païennes, est, par ailleurs, un musulman farouche et hait violemment les infidèles... Il ne nous a pas paru, d'ailleurs, que le paganisme noir exerçât aucune influence sur les musulmans; la croyance aux djins, en particulier, l'habitude de sacrifier près de certaines roches de la mer, et quelques superstitions qui sont communes aux nègres et aux populations musulmanes, nous semblent chez celles-ci d'antiques survivances d'un état religieux ancien, mais ne nous paraissent pas, jusqu'à plus ample informé, d'importation soudanienne. »

M. Doutté rapporte aussi de curieuses notes sur la prostitution sacrée dans la zaouia de Sidi Rahal et sur les marabouts judéo-musulmans. Nous aurons bientôt l'occasion de lire un exposé complet de ces explorations dans ses *Voyages d'études au Maroc* dont le premier volume s'imprime actuellement. Déjà il nous en a donné une prémice dans une plaquette intitulée : *Les tas de pierres sacrés et quelques pratiques connexes dans le Sud du Maroc* (dans la collection des « Documents sur le Nord-Ouest africain ») où il cherche à expliquer, par l'islamisation d'anciennes pratiques sauvages, la transformation des tas de pierres, sacrés pour une raison ou une autre, en tombeau de marabout, puis,

par extension, l'annexion de tas de pierres à tous les endroits où l'on célèbre un culte maraboutique.

Notons aussi une instructive description de *Figuig* que M. *Doutté* a fait paraître dans *La Géographie, Bulletin de la Société de Géographie*. On y trouve de nombreux renseignements sur les pratiques religieuses des Figuiguiens, à l'occasion de la naissance, du mariage, de la mort, sur leurs croyances aux djins, sur les fêtes annuelles et les confréries dans l'oasis.

D'autre part, M. le commandant *Lacroix*, chef du Service des affaires indigènes et du personnel militaire au Gouvernement général de l'Algérie, nous a envoyé un essai historique sur *Les Derkaoua d'hier et d'aujourd'hui* qui fait aussi partie des « Documents sur le Nord-Ouest africain ». Les Derkaoua sont une confrérie très répandue au Maghreb, où on les reconnaît à leurs habits rapiécés, au bâton sur lequel il s'appuient, à leur barbe et à leurs cheveux démesurément longs et au gros chapelet qu'ils ont autour du cou. M. Lacroix passe en revue leur histoire pour montrer que l'intransigeance qui leur est généralement attribuée, ne se retrouve pas au même degré chez tous les groupements de cette société religieuse. Là, comme partout ailleurs, tout en conservant en principe les doctrines puritaines du fondateur, Moulaï-Ali-ben-Abderrahman-el-Djemal-el-Faci, des groupes nombreux se sont adaptés aux exigences du milieu et aux nécessités de leur développement. Leur doctrine leur impose l'abstention de toute ambition terrestre et le détachement absolu des biens de ce monde. Mais, en Algérie tout au moins, les nécessités du progrès, les besoins de la civilisation, les contraignent à abandonner toujours plus leur isolement traditionnel et à chercher un point d'appui auprès de l'autorité. Au Maroc même ils sont obligés à la circonspection.

* * *

Annonce de publications diverses : 1° L'éditeur Desclée a publié, à la fin de 1902, un nouveau volume de M. *Horace Marucchi*, consacré aux *Basiliques et églises anciennes de Rome* (in-8 de XXXIV et 532 p. ; prix, 8 fr.), qui est le troisième dans la série des « Éléments d'archéologie chrétienne ». L'auteur y traite des origines de la basilique chrétienne en général et de chacune des anciennes églises de Rome en particulier. M. Dufresne a collaboré à ce volume en fournissant un chapitre sur la liturgie des basiliques.

— 2° Dom *Ferdinand Cabrol*, prieur des Bénédictins français de Farnborough, en Angleterre, a commencé, avec le concours de nombreux collaborateurs de son ordre, la publication d'un nouveau *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, qui remplacera avantageusement celui de Martigny. Le premier fascicule se termine sur l'article « Accusation contre les chrétiens » (Paris, Letouzey et Ané, 17, rue du Vieux-Colombier; prix en souscription : 5 fr. par fascicule). La disposition typographique est très claire, la bibliographie abondante et la documentation consciencieuse.

— 3° Les deux beaux volumes de M. E. *Denis* sur *La Bohême depuis la Montagne Blanche* (Paris, Leroux) sont consacrés à l'histoire du long martyre de la nationalité tchèque et à son réveil à partir de la fin du XVIIIe siècle. L'histoire religieuse y occupe une place moins prépondérante que dans l'ouvrage bien connu du même auteur sur Jean Huss, mais suffisante cependant pour qu'il faille les mentionner ici. Le récit de la réaction catholique atroce que la monarchie autrichienne déchaîna sur la Bohême au XVIIe siècle, le tableau de l'œuvre des Jésuites dans ce malheureux pays, sont éminemment instructifs et prennent sous la plume vivante et colorée de M. Denis un relief qui impressionne le lecteur.

— 4° M. F. *Martin* vient de faire paraître chez Letouzey des *Textes religieux assyriens et babyloniens*, transcription, traduction et commentaire (Paris, in-8 de XXXVIII et 336 p.), qui sont reproduits d'après le premier volume des « Assyrian and babylonian religious texts » de M. J. Craig. La plupart de ces textes n'avaient pas encore été traduits. M. Martin y a joint une Introduction où il signale les principaux renseignements que ces textes nous apportent sur la religion babylonienne. Il y a ici matière à de nombreux rapprochements avec les renseignements fournis par la Bible sur le culte des Israélites.

J. R.

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 5 juin 1903.* — *M. Ph. Berger* communique à l'Académie une inscription juive découverte par M. E. Gautier à El-Rormali, dans la région du Touat. Cette inscription provient d'une communauté juive que détruisit dans les dernières années du XVe siècle la persécution musulmane. C'est l'épitaphe d'une jeune femme morte en 4089 (l'an 1329 ap. J. C.).

M. G. Schlumberger donne lecture d'un rapport relatif aux découvertes faites dans l'église d'Abougosh près Jérusalem (l'ancien Tombeau de la Vierge, devenu abbaye de N.-D. de Josaphat des Croisades) par les bénédictins français du monastère actuel. Ces recherches ont mis au jour tout un ensemble de peintures décoratives fort intéressantes pour l'histoire artistique du royaume latin de Jérusalem.

M. Foucart fait une communication sur le culte de Dionysos en Attique.

Séance du 12 juin. — *M. E. Révillout* lit une lettre adressée à M. Wallon au sujet de nouveaux évangiles apocryphes.

M. P. Foucart donne une seconde lecture de son mémoire sur le culte de Dionysos en Attique.

Nous relevons avec plaisir parmi les noms des titulaires de prix académiques celui de notre collaborateur M. Fossey, auquel est attribuée la majeure partie du prix Saintour pour son ouvrage sur *la Magie Assyrienne*. Le reste de ce prix a été réparti entre M. Grosset (*Bhâratiyâ-Nâtya-Sâstra*) et M. Moret (*Rituel du culte journalier en Égypte*). Une part du prix Bordin est attribuée à M. Dussaud pour ses livres : *Histoire et Religion des Nosairis* et *Voyage au Safa*,

ce dernier en collaboration avec M. *Macler*, dont les lecteurs de la Revue connaissent bien le nom.

L'histoire religieuse dans quelques revues françaises. — A la *Société Asiatique*, au cours de la séance du 13 février 1903, M. *Halévy* a proposé une série d'identifications d'un haut intérêt : d'abord pour le nom *Matanbukus* ou *Metembêkos*, surnom de Béliar ou Satan dans l'*Ascension d'Isaïe*; il faudrait, selon M. *H.*, rapprocher ce mot de *Temeluchos*, nom donné à un des gardiens de l'enfer par l'auteur de la *Vision de saint Paul*, probablement moine palestinien né dans le judaïsme aux environs du IVe siècle de l'ère chrétienne. *Temeluchos* peut signifier « gouvernement » ou « étranglement, tortion » selon que le mot en hébreu est écrit avec un ך final ou avec un ק, la dernière orthographe paraissant la plus probable. — M. Halévy identifie ensuite le personnage que Pline appelle *Lotapes* et dont il fait un hiérogrammate et magicien égyptien contemporain de Moïse, avec le ΙΟΘΟΡ des Septante, le Yethro de la Vulgate, beau-père de Moïse. — Enfin M. Halevy explique les noms des prophètes mentionnés par le Coran, *Houd* et *Cho'aib*, par des transcriptions erronées de noms bibliques connus. Houd n'est autre que Hour qui, d'après l'Exode, aurait avec Josué soutenu le bras levé de Moïse durant la bataille contre les Amalécites. Le nom *Cho'aib* provient d'une mauvaise lecture du nom du second roi d'Edom, Jobab, écrit en caractères syriaques et lu *cho'éb*, forme régularisée en *Chou'aib*.

A la séance du 13 mars, M. Halévy examine différents noms de personnages donnés comme prophètes par le *Livre de la Création*, fol. 76 vo. *'Alya*, *Maiydil* et *'Ailoug* sont Hanania, Misaël et Azaria, les trois compagnons de Daniel à la cour de Nabuchodonosor (Daniel, I, 6). Quant à *Boulsamayin*, il faut reconnaître en lui le dieu syrien Balsamin, phénicien Ba'alsamêm « maître du ciel ». Comme dans certains écrits de cette époque, où les dieux célestes du paganisme sont devenus des personnages humains, la légende syrienne a fait de Ba'alsamin un fils du chef judéen Caleb. D'ailleurs la mention voisine de Girgis (saint Georges) comme prophète indique qu'on a affaire à des chrétiens syriens, probablement à des sectaires éclectiques dont saint Épiphane rapporte de curieux traits de mélange de conceptions chrétiennes et païennes.

— Dans cette même séance, M. *Oppert* a vivement combattu certaines affirmations de M. Delitzsch. Au cours de ses déjà célèbres conférences sur *Babel und Bibel*, ce savant avait signalé l'existence du nom divin israélite Iehovah dans les noms portés par différents personnages dont il est question dans des textes privés de la dynastie élamite (2506 à 2202 av. J. C.). Or, M. Oppert soumet à une rigoureuse critique les trois documents dont il s'agit : le premier renferme le nom d'un personnage appelé *Yapi-el* ou Yaha-el (dans les deux cas on reconnaît la forme d'un verbe élamite), propriétaire d'un terrain avoisinant un bien-fonds donné par un père à sa fille. L'autre personnage s'appelle *Yauppi-el*, et ici encore il est aisé de reconnaître un aoriste élamite. Enfin le troisième s'appelle *Ya-u-um-el* et est l'auteur d'une lettre remontant à la même époque,

laquelle lettre débute ainsi : « A Ibi-Ningirou, j'écris ceci, moi *Ya-u-um-el* : Que les dieux Samas et Mérodach te donnent une longue vie ! » Ce serait, il faut en convenir, un singulier adorateur de Iahovah que celui qui recommande son ami à des divinités païennes. D'ailleurs ici encore nous nous trouvons en présence d'un nom commençant par un verbe et nullement précédé du signe qui indique les noms divins.

« Une autre erreur qui pourtant n'émane pas de M. Delitzsch en premier lieu, mais qu'il y a importance à faire disparaître est l'identification de Hammurabi, roi de Babel, avec Amraphel, roi de Senaar, cité dans la *Genèse* (ch. XIV). Amraphel, roi de Senaar, c'est-à-dire de Sumer, est un roi de la dynastie d'Ur (2202 à 1834 avant J.-C.). Abraham, dont Amraphel était le contemporain, sortit précisément d'Ur en Chaldée, pendant le règne de la dynastie susdite. Le nom d'Amraphel peut être le sumérien *Amar-pal* « splendeur du règne ». On avait cru lire dans une lettre de Hammurabi (2394 à 2333), adressée à Siniddinu, le nom de Kedorlaomer, roi d'Elam que la *Genèse* cite comme suzerain et allié d'Amraphel. Mais on sait que le nom dont il s'agit dans le document est *Inuh-šamar*, et ainsi tombe la dernière tentative de prouver l'identité d'Hammurabi, roi de Babel, avec Amraphel, roi de Sennaar, dont l'identification ne pouvait être supposée qu'à l'aide des plus « extravagantes énormités ». (Annexe au Procès verbal. *Journal Asiatique*, mars-avril, p. 382).

S'il a bientôt retenti, au sein de la *Société Asiatique*, quelque écho de la controverse soulevée par *Babel und Bibel*, le monde savant genevois n'a guère tardé non plus à prendre position dans la discussion soulevée par les conférences du professeur Delitzsch. Le *Signal* du 7 avril 1903 nous apprend que M. le professeur *Lucien Gautier* a entretenu ses collègues de la *Société d'histoire de Genève* du roi Hammurabi et de son code. « Cette communication était puisée aux meilleures sources... M. L. Gautier a montré la parenté qui existe entre la législation d'Hammurabi et la législation hébraïque, telle surtout qu'elle est contenue dans le « livre de l'Alliance » (*Exode*, XXI-XXIII)... L'exposé lumineux de M. Lucien Gautier a donné lieu à d'intéressantes observations de la part de MM. les professeurs Ch. Borgeaud, Édouard Naville et Paul Oltramare. »

* * *

Dans la *Revue Philosophique* (n° de juillet 1903), M. P. *Regnaud* se pose cette question : *La Mythologie a-t-elle marqué un recul de l'esprit humain?* A quoi il répond dès les premières lignes de son article : « La mythologie est comme un voile épais d'erreur qui, favorisé par certaines circonstances, s'est étendu sur l'intelligence humaine à un moment donné de son développement. Ce voile a été écarté petit à petit par la science, c'est-à-dire par un retour à la vérité au moyen de l'expérience... Aristote plutôt instinctivement et intuitivement, Bacon davantage à l'aide de déductions rationnelles, ont été, à long

intervalle, les initiateurs et les guides de l'esprit humain se dégagent lentement des illusions du grand mensonge ». Ce mensonge, M. *P. R.* est d'accord avec Max Müller pour l'imputer tout entier au langage : « L'erreur mythique repose sur une erreur de langage ». L'ambiguïté du langage qui « procède par désignation du *général* impliquant celle du *particulier* », le fait que le langage est essentiellement et primordialement insuffisant et confus, c'est-à-dire synthétique, expliquent la formation des mythes. Mais d'autre part, les progrès du langage sont ceux mêmes de la science; des désignations nouvelles sont appliquées à de nouveaux objets de perception ; le langage passe ainsi de la confusion à la clarté. Quant à l'erreur mythique « dont il a été l'initiateur et le véhicule, née d'une confusion verbale ou de la fausse idée que l'existence d'une dénomination implique nécessairement celle d'un objet dénommé, cette erreur n'a commencé d'être rectifiée que le jour où l'expérience en a dénoncé le caractère illusoire. Quand la foi à l'objet du terme mythique a été entamée par l'impuissance de la perception à l'identifier à un être perceptible, la vérité qui le niait s'est dressée contre le préjugé erroné de son existence, et le sentiment de cet antagonisme s'est développé de plus en plus dans l'entendement humain. Solidairement, se développait par la pratique l'idée de l'instrument logique propre à distinguer la vérité de l'erreur; de sorte qu'il est permis de dire que la méthode expérimentale est sortie de la mythologie même qu'elle était appelée à combattre et à vaincre. » D'ailleurs il faut, selon M. Regnaud, se garder de condamner le mythe lui-même de façon trop absolue : « Le mythe, au moment où il a pris naissance, guettait notre inexpérience intellectuelle en même temps qu'il était favorisé par l'état contemporain du langage. Comme ces maladies de l'enfance qu'il faut avoir subies une fois pour ne plus y être exposé, la période du mythe était tout ensemble, pour l'humanité d'alors, fatale et salutaire. Nous ne pouvions l'éviter, ou plutôt en reculer l'avènement, sans rester dans cette torpeur d'esprit des demi-sauvages qui les tient indéfiniment en suspens entre les certitudes déjà amoindries de l'instinct animal et les hésitations de la raison naissante. Entre celles-ci et celles-là est prête la place de l'erreur. Elle vient pour tous en son temps comme elle est venue pour nos lointains ancêtres; d'où pour nous un héritage de fables dont nous n'avons pas encore répudié absolument le périlleux bénéfice. ».

(*Revue Philosophique*, juillet 1903, pp. 64-65.)

P. A.

ALLEMAGNE

Publications diverses : — 1° Le nouvel ouvrage de M. *Hermann Diels*, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* (Berlin, Weidman, in-8 de x et 602 p. ; prix : 15 marks) est destiné à rendre les plus grands services, non seulement aux historiens de la philosophie, mais aussi aux historiens de

la religion grecque. Depuis longtemps on a renoncé à limiter la religion grecque à la mythologie. L'étude des cultes, des croyances populaires, des représentations figurées, des interprétations plus ou moins philosophiques des traditions et des institutions religieuses helléniques par les Grecs eux-mêmes, sont autant de parties étroitement liées de la reconstitution de leur vie religieuse historique. On sait quelle place importante il faut accorder dans cette reconstitution à l'œuvre de réforme qui s'opéra de la fin du VIIe à la fin du Ve siècle, durant la période présocratique de la philosophie grecque. Malheureusement les fragments de textes qui nous ont été conservés des philosophes de cette époque par des auteurs plus tardifs, sont épars dans de nombreux ouvrages. Assurément ils ont été recueillis dans des collections partielles ou dans les *Fragmenta philosophorum græcorum* de Mullach, mais ce dernier recueil est très défectueux et il est souvent difficile de se procurer les fragments édités de tel ou tel présocratique, bien plus encore les nombreuses brochures ou dissertations dont chacun d'eux a été l'objet.

M. Diels a donc répondu à un véritable besoin en groupant dans ce volume tous les textes connus, en donnant les noms de ceux dont il ne reste que le souvenir et en joignant à tous ceux qui ont joui de quelque notoriété, une notice plus ou moins étendue dans laquelle il condense le résultat des nombreux travaux spéciaux qui leur ont été consacrés. Il nous permet ainsi de connaître plus de quatre cents philosophes (au sens large de « savant » que ce terme avait dans l'antiquité grecque) et ne nous offre pas moins de quatre-vingt-quinze notices individuelles. Enfin on lui saura gré, vu l'obscurité d'un grand nombre de ces fragments, d'avoir joint aux textes une traduction allemande.

L'historien des religions appréciera tout particulièrement l'appendice qui a pour objet : 1° la poésie cosmologique du VIe siècle, c'est-à-dire les fragments considérés comme anciens par les Grecs eux-mêmes, d'Orphée, de Musée et d'Épiménide ; 2° la poésie astronomique ; 3° les fragments cosmologiques en prose (Phérécyde, Théagène) ; 4° les fragments des sophistes anciens de Protagoras à Critias.

L'ouvrage est pourvu d'un index des noms d'hommes, mais l'auteur publiera ultérieurement des tables détaillées permettant au lecteur de se retrouver facilement dans cette masse énorme de documents et de renseignements, qui représente un travail immense dont on ne saurait trop remercier M. Diels.

— 2° M. *Paul Wernle*, déjà connu parmi nous par son livre sur la question synoptique, a publié chez Mohr, à Tubingue, une étude fort nourrie sur la valeur, tant discutée depuis quelques années, de la βασιλεία τοῦ θεοῦ dans l'enseignement de Jésus. Il assigne à la pensée de Jésus sur ce point un caractère nettement eschatologique. Cependant chez l'apôtre Paul et dans l'Apocalypse le règne du Christ lui paraît être à la fois actuel et futur. Les passages du premier évangile où le royaume de Dieu semble être déjà présent, sont interprétés dans un autre sens ou mis au compte de l'évangéliste. Dans Marc le caractère eschatologique est le plus général, dans Luc il est prépondérant. Les

expulsions de démons sont une préparation du Royaume, puisque la suppression du pouvoir des suppôts de Satan est la préface de l'établissement du règne de Dieu. Quant aux conditions morales énoncées dans l'enseignement de Jésus, M. Wernle ne les considère pas comme des éléments constitutifs du Royaume, mais comme de simples exigences à l'égard de ceux qui sont susceptibles d'y entrer.

Il faudrait cependant une bonne fois s'entendre. Où trouve-t-on dans l'enseignement de Jésus une description de ce que sera le Royaume de Dieu ? On ne trouve pas autre chose que l'énoncé des conditions morales qui sont réclamées pour y entrer, parce que ce sont ces conditions-là qui y régiront l'existence. Elles sont donc autre chose que de simples conditions préalables d'admissibilité. Elles sont l'essence même de la société nouvelle dont Jésus annonce le prochain avènement et dont il se considère comme le fondateur, puis comme le Roi. Après avoir jadis spiritualisé à outrance le Royaume de Dieu dans l'enseignement de Jésus, de manière à lui faire perdre tout lien historique avec les croyances eschatologiques juives, on est en train aujourd'hui de tomber dans l'extrême contraire et de méconnaître complètement l'élément spiritualiste et idéal, par lequel Jésus a transfiguré les croyances eschatologiques de son entourage et leur a permis de conquérir le monde.

A propos de la notion du Royaume de Dieu on peut rappeler ici l'ouvrage du professeur *Boehmer*, publié en 1902 : *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes* (Leipzig, Hinrichs), où il insiste sur la nécessité de rechercher davantage dans l'Ancien Testament la substructure des idées évangéliques sur ce point.

— 3° M. le professeur *von Soden* a commencé, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs plus jeunes, une édition magistrale des livres du Nouveau Testament, où il se propose d'utiliser toutes les ressources que les manuscrits de toute espèce peuvent fournir : *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* (Berlin, Duncker). La première partie du premier volume, qui ne compte pas moins de XVI et 704 p. gr. in-8 et qui coûte 50 marks, ne contient guère autre chose qu'une distribution raisonnée des documents et un certain nombre de dissertations du rédacteur principal sur des points controversés. Mais elle nous renseigne sur les conditions et les proportions vraiment gigantesques de ce travail.

M. von Soden semble bien se proposer de livrer une œuvre tellement plus complète par rapport aux précédentes qu'elle ouvre en quelque sorte une nouvelle période dans l'histoire de la critique du texte du Nouveau Testament. Il bouleverse, en effet, de fond en comble le système de sigles en usage pour désigner les manuscrits. La distinction entre les mss. majuscules et minuscules disparaît. Ils sont séparés en manuscrits contenant seulement le texte du N. T. et mss. contenant aussi un commentaire. Les premiers sont répartis en trois classes : ceux qui contiennent le N. T. au complet, ceux qui ne con-

tiennent que les évangiles et ceux qui ne contiennent que les épîtres. Dans chaque classe désignée par une lettre minuscule grecque les manuscrits sont numérotés, d'après leur âge, en chiffres arabes, de telle sorte que le sigle complet renseigne le lecteur à la *fois* sur la nature du texte et sur l'âge approximatif (c'est-à-dire le siècle) auquel il remonte.

Le système paraît assez simple. Il troublera tout d'abord ceux qui sont habitués à la nomenclature traditionnelle, mais il ne sera probablement pas difficile de se familiariser avec lui. Toutefois on ne pourra le juger qu'à l'essai, car *a priori* il semble un peu présomptueux de prétendre fixer ainsi pour *tous* les manuscrits le siècle auquel ils appartiennent.

Nous devons nous borner ici à ces renseignements d'intérêt général sur la nature de la nouvelle édition entreprise par M. von Soden. Il y a encore beaucoup d'autres choses, intéressantes pour le spécialiste, dans le volume d'introduction déjà publié. On en trouvera l'analyse, faite par M. Bousset, dans la « Theologische Literaturzeitung » du 23 mai.

— 4° La nouvelle série des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » vient de s'enrichir d'un nouveau fascicule particulièrement intéressant : *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostellitteratur*, par M. *Carl Schmidt* (Leipzig, Hinrichs; in-8 de VII et 176 p.; prix : 6 marks). C'est la publication d'un fragment copte des Actes de Pierre, qui a été retrouvé à Akhmim sur un manuscrit en papyrus avec l'*Evangelium Mariae* et la *Sophia Jesu Christi*. On y apprend l'histoire de la fille paralytique de l'apôtre Pierre et de sa guérison.

Mais M. Schmidt ne s'est pas borné à éditer le texte. Il y a joint une copieuse dissertation sur les Actes de Pierre en particulier et sur les Actes apocryphes des apôtres en général. Les conclusions tranchent assez fortement sur celles qui sont généralement admises. Il soutient notamment que ces histoires apocryphes des apôtres ne sont nullement l'œuvre spécifique des gnostiques, mais bel et bien une littérature enfantée au sein de la première église catholique et qui a joui longtemps d'une grande popularité parmi les chrétiens. Cela revient à dire que le gnosticisme en général, — non pas tel ou tel système plus nettement déterminé des écoles respectives groupées autour d'un chef — a été très répandu au sein même de l'Église catholique primitive. M. Schmidt conteste également que ce Leucius, d'ailleurs à peu près inconnu, dont on a fait un hérétique, soit l'auteur de toute la série d'Actes qui fut réunie dans le recueil des Περίοδοι τῶν ἀποστόλων. Il figure simplement dans les Actes de Jean comme un disciple de cet apôtre. Les Actes de Pierre sont postérieurs à ceux de Jean, mais toute la théorie de la falsification des Actes de ces deux apôtres, comme de ceux de Thomas, d'André et de Paul, par l'hérétique Leucius Carinus, n'est qu'une légende formée au IVe siècle, lorsque l'Église catholique, dans sa lutte contre le Manichéisme, voulut enlever à ceux-ci le moyen de tirer parti de ces Actes encore populaires et les expurgea, sous prétexte de les débarrasser de leurs altérations hérétiques.

En supprimant aussi complètement l'activité littéraire de cet énigmatique Leucius, M. Schmidt a peut-être été trop loin, car enfin il a existé et l'on ne s'explique pas comment on l'aurait inventé, s'il n'avait pas eu une part quelconque à cette littérature. Pour le reste il faut, semble-t-il, applaudir à la thèse soutenue par M. Schmidt et se familiariser avec l'idée que le gnosticisme a été beaucoup plus répandu au sein même de la primitive église au IIe et au IIIe siècle qu'on ne l'admet généralement. Et surtout il faut reconnaître que, durant cette première période de l'Église chrétienne, il y a eu une grande variété de tendances et de doctrines parmi les diverses communautés et au sein même des grandes églises comme celles de Rome, d'Alexandrie etc.

Annonces de publications récentes : 1° M. *Hans von Schubert* a terminé le premier volume de la nouvelle édition du *Lehrbuch der Kirchengeschichte* de *W. Moeller* (Tubingen et Leipzig; Mohr, prix : 20 marks 50). Cette nouvelle édition est une refonte complète du Manuel primitif, avec une bibliographie mise à jour. Un index détaillé en facilite l'usage. Le premier volume conduit l'histoire de l'Église jusqu'à la chute de l'Empire Romain d'Occident, en 476.

— 2° D'autre part, le même éditeur a achevé récemment la publication de la première moitié du second volume du *Grundriss der Kirchengeschichte*, de *K. Müller*, qui fait partie de la collection des manuels plus sommaires intitulée « Grundriss der theologischen Wissenschaften ». Cette première moitié contient l'histoire de la Réforme jusqu'en 1560, avec une bibliographie très soignée surtout pour ce qui concerne la Réformation en Allemagne. Mais elle a pris de telles proportions que le manuel sommaire devient beaucoup plus développé que le Lehrbuch lui-même.

— 3° Dans une brochure de fortes proportions (92 pages in-8), intitulée *Theologische Wissenschaft und kirchliche Bedürfnisse* (Tübingen, Mohr), M. *Arnold Meyer* expose avec beaucoup de chaleur les services que la théologie historique rend à l'Église. A ceux qui, en Allemagne comme ailleurs, mais avec une singulière inconséquence dans des milieux protestants, s'élèvent contre la critique biblique et la science des religions comme contre des agents de dissolution de la foi, il montre que les résultats de la critique historique se répandent par toute sorte d'organes indépendants de l'autorité ecclésiastique et sous une forme bien autrement dangereuse pour la foi, que lorsqu'ils sont vulgarisés par des hommes qui joignent une foi religieuse sincère à leur culture historique.

— 4° La quatrième édition du *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlin, Cotta), par M. *H. Oldenberg*, vient de paraître. Comme pour les rééditions précédentes, l'auteur a tenu compte des travaux les plus importants publiés dans les derniers temps. Ainsi l'ouvrage, sans rien perdre de ses qualités de clarté et de bonne disposition, continue à répondre aux exigences des spécialistes en ces matières.

— 5° Le professeur *D. F. Giesebrecht* a ajouté une nouvelle étude à toutes celles dont le fameux Ebed Jahveh ou Serviteur de Jahveh dans le Deutéro-Esaïe a

été déjà honoré. Dans *Der Knecht Jahvehs des Deuterojesaia* (Königsberg; Thomas et Oppermann; 1902) il montre que ce personnage est une personnification du peuple fidèle présenté comme le prophète des païens. Les passages qui le concernent ont fait partie dès l'origine du Deutéro-Esaïe et ne procèdent pas nécessairement d'un auteur différent.

— 6° M. *Albert Wächter*, dans *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIVten Jahrhundert* (Leipzig, Teubner; prix : 2 m. 20) a groupé tous les renseignements qu'il a pu trouver sur la disparition rapide du christianisme orthodoxe en Asie Mineure sous la domination musulmane. C'est là une des pages les moins étudiées de l'histoire des religions, quoique le phénomène religieux auquel elle se rapporte soit l'un des plus étonnants que nous connaissions. Les archives du patriarcat de Constantinople lui ont fourni des documents plutôt négatifs. On peut y suivre la disparition graduelle des dignités métropolitaines d'Asie Mineure, de l'est à l'ouest.

— 7° Dans *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur* (Breslau, Marcus, 1902; prix, 5 marks), M. *J. Guttmann*, rabbin, a repris avec beaucoup de soin la démonstration de l'influence de la philosophie religieuse juive du moyen âge sur les scolastiques du XIIIe siècle. Après une introduction où il trace à grands traits l'histoire de cette philosophie religieuse juive jusqu'à Maimonide, il établit sa thèse par de nombreuses observations de détail sur Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Hales, Albert le Grand, Vincent de Beauvais, Bonaventure, Roger Bacon, Raymond Lulle, Duns Scot, puis sur Nicolas de Cuse et quelques autres théologiens de la première Renaissance.

— 8° Le professeur *E. Sehling* a fait paraître, en 1902, le premier volume d'une collection destinée à rendre de grands services à ceux qui étudient l'histoire religieuse de l'Allemagne au XVIe siècle : *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVIe Jahrhunderts* (Leipzig, Reisland). La première partie contiendra les ordonnances de la Saxe, de la Thuringe et des pays limitrophes. La première moitié de cette première partie donne les ordonnances de Luther et celles des états d'Ernest et d'Albert de Saxe (1 vol. gr. in-4 de XXIII et 746 p.; prix : 36 marks). Le recueil antérieur publié par A. L. Richter est depuis longtemps épuisé.

— 9° L'éditeur Ricker, à Giessen, continue la publication, par livraisons, de la traduction allemande de l'excellente Histoire de la religion assyro-babylonienne que nous devons à M. Morris Jastrow. La troisième livraison de *Die Religion Babyloniens und Assyriens* a paru récemment. Il y en aura dix en tout, au prix de 1 m. 50 chaque pour les souscripteurs. Nous avons déjà dit que l'auteur a revisé le texte avant de le livrer au traducteur. L'édition allemande est plus complète que l'original anglais.

— 10° Sous le titre fort juste d'*Eddica Minora*, MM. *H. Heusler* et *W. Ranisch* viennent de publier tous les poèmes ou fragments de poèmes qui, dans les sagas et dans les autres ouvrages en prose de la littérature nordique, s'apparentent

à l'Edda. Ce recueil (in-8°, Dortmund, Ruhfus, 1903, cx-160 p.) comprend vingt-cinq morceaux dont chacun est précédé d'une notice historique et bibliographique, indiquant de façon aussi précise que possible les tenants et aboutissants de la pièce qui suit. Ce précieux ouvrage est complété par un index des noms propres et par un glossaire.

J. R.

ANGLETERRE

Publications diverses. — Le comité directeur de l'Egypt Exploration Fund a fait publier en 1902 les *Coptic Ostraca*, par M. W. *E. Crum* (in-4 de xxii, 99, 125 p. et 2 pl.), avec une contribution de M. F. E. Brightman. Dans cette collection d'ostraca coptes, transcrits, traduits et munis de commentaires, il y a environ 600 pièces chrétiennes inédites, la plupart en grec, et qui nous révèlent de nombreux détails intéressants sur la vie quotidienne des moines chrétiens de l'Egypte, ainsi que certains fragments de liturgies et d'homélies. Surtout pour la période postérieure au Concile de Chalcédoine, il y a là des témoignages historiques, minimes sans doute, mais d'autant plus précieux néanmoins que nous sommes fort mal renseignés sur l'Égypte chrétienne de cette époque.

J. R.

— Le Rev. *C. Bodington* vient de faire paraître à la librairie Longmans (dans la collection « Oxford Library of Practical Theology ») sous le titre « *Books of Devotion* » un ouvrage dont les tendances sont visiblement édifiantes, mais qui se trouve être en même temps un livre d'heureuse vulgarisation. C'est une histoire de la piété pratique d'après les ouvrages qu'elle inspira, et l'étude que fait M. Bodington des élévations, méditations, autobiographies pieuses qui rentrent dans son sujet comporte une partie historique assez substantielle, où la personnalité de chaque auteur est autant que possible mise en lumière par un bref récit de sa vie et par des extraits judicieusement choisis dans son œuvre. C'est ainsi que M. Bodington a porté quelque lumière sur certains écrits que leurs auteurs eux-mêmes ensevelissaient dans l'oubli du cloître, et notamment sur le livre des « Souffrances de Notre Seigneur Jésus-Christ » écrit par le moine portugais Thomas, vers la fin du xvie siècle, durant sa captivité chez les Maures. Le labeur considérable de M. *B.*, malgré quelque incertitude dans la méthode et surtout le caractère presque constamment subjectif des jugements portés sur les hommes et sur les œuvres, n'aura pas été inutile puisqu'il aura fourni pour des travaux futurs un catalogue raisonné de la riche littérature de la vie dévote.

P. A.

BELGIQUE

M. *Victor Chauvin*, professeur à l'Université de Liège, continue la publication de sa *Bibliographie arabe*. Le dernier fascicule paru contient la suite de la bibliographie des « Mille et une Nuits ». Cet ouvrage est destiné à rendre les plus grands services, non seulement aux arabisants et aux historiens de l'Islam, mais encore aux folkloristes, auxquels l'auteur a fait la part belle.

— M. *Franz Cumont* a publié dans la « Revue de l'Instruction publique en Belgique » et en tirage à part chez Lamertin, à Bruxelles, un article sur *La conversion des Juifs byzantins au* IXe *siècle*. Il y établit que la formule d'abjuration imposée par l'Église grecque du moyen âge aux Juifs avant le baptême, doit provenir de l'entourage de Photius et qu'elle témoigne du désir de mettre un terme aux conversions purement apparentes, provoquées par la méthode conciliatrice et toute politique inaugurée à l'égard des Juifs par l'empereur Basile Ier.

La formule elle-même a été publiée, d'après des manuscrits plus corrects que ceux dont se servit Cotelier, par M. Cumont dans la livraison des « Wiener Studien » dédiée au professeur Bormann (Vienne, 1902).

HOLLANDE

La nouvelle revue de théologie dont nous avons annoncé l'apparition, *Teyler's Theologisch Tijdschrift* (Haarlem, Loosjes), a commencé sa carrière par une livraison dans laquelle M. le professeur *Matthes* a publié une forte étude sur le *Matriarcat, spécialement en Israël*. Sa conclusion est qu'il y a des traces suffisantes de matriarcat dans les textes, pour rendre vraisemblable l'hypothèse qu'il régna chez les Israélites de la haute antiquité. M. W. *Brandt* a donné un long article sur le *Lumen internum*, à propos des passages évangéliques Matth., VI, 22-23 et Luc, XI, 33-35. M. *J.-J. de Bussy* traite de la Responsabilité, dont il fait ressortir le caractère religieux. M. *Cramer* rend compte de l'ouvrage de M. Mirbt, « Quellen zur Geschichte des Papstthums und des römischen Katholizismus » que nous avons déjà présenté à nos lecteurs. Une bibliographie assez étendue clôt la livraison.

J. R.

M. *Rutgers Van der Loeff* vient de publier une utile contribution à l'histoire des jeux éleusiniens (*De ludis eleusiniis*, 1 vol. in-8°, pp. 1-143. Leyde, Doesburgh, 1903). Il établit le sens qu'on doit attribuer dans le texte des inscriptions officielles au mot *Eleusinia* qui, selon lui, ne serait appliqué qu'aux jeux et jamais aux mystères. D'ailleurs, pour M. V. d. Lœff, ces jeux, par leur nom

et leur forme, rappelleraient la religion originelle d'Eleusis, le culte de la déesse de Crète et de Laconie, Eleuthia, dépossédée par l'étrangère Déméter à laquelle étaient plus spécialement consacrés les Mystères. Le développement de cette opinion singulièrement hardie constitue, on le devine, la réelle originalité de l'ouvrage de M. Van der Loeff.

P. A.

FINLANDE

M. E. *Beauvois* a rendu compte dans la « Revue critique d'histoire et de littérature (nº du 6 avril) de l'étude du prêtre *J. Wassiliev, Uebersicht ueber die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouvernements Wjatka und Kasan*, publiée dans le t. XVIII des « Mémoires de la Société Finno-ougrienne » (Helsingfors, 1902). J. Wassiliev, dit-il, « traite surtout du culte, de ses ministres, les prophètes, les sacrificateurs et leurs acolytes; des bois sacrés, des fontaines miraculeuses, des fêtes fixes ou mobiles, des innombrables cérémonies publiques et privées et de leur minutieux rituel. Les divinités des Votiaks ne sont que des personnifications de la nature, de ses forces et de ses phénomènes, comme Inmar (le ciel, l'air), l'Esprit des forêts, l'Esprit des eaux, les Génies du bonheur, du foyer, le Gardien ou le Protecteur du bétail, les Ancêtres éminents et surtout les premières aïeules des tribus, des familles. Sous l'influence des Russes ces divinités s'en vont et elles seraient peut-être déjà oubliées, si l'on ne craignait leur courroux et si l'on n'espérait obtenir par des offrandes leur faveur et des avantages exclusivement temporels. On leur associe même dans des prières le nom du Christ et de quelques saints de l'Église orthodoxe ».

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ESSAI SUR BÉRENGER DE TOURS

ET

LA CONTROVERSE SACRAMENTAIRE

AU XIe SIÈCLE[1]

DEUXIÈME PARTIE

LA PÉRIODE DE LUTTE ET DE CONTROVERSE

---

§ 1. — *Le concile de Rome de 1059*
Ses conséquences.

L'affaire de Bérenger n'était pas restée en suspens à Rome. Victor II avait succédé a Léon IX, le 13 avril 1055 ; la même année, au commencement de juin, il avait réuni à Florence en présence de l'empereur allemand, Henri III un synode[2], où vraisemblablement on renouvela contre Bérenger la formule de condamnation lancée auparavant contre lui. La chose en resta là sous les pontificats de Victor II (1055-1057) et d'Étienne X (1057-1058). Hildebrand de son côté ne restait pas inactif ; il pressait toujours Bérenger de venir à

1) V. précédente livraison, p. 1-42.

2) Lanfranc, *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 413 ; *Recueil des historiens des Gaules*, t. XI, p. 527 ss.

Rome[1]. Celui-ci y consentit ; son intention était de conserver la prétendue bienveillance du cardinal et pour se donner plus de poids, il se disait appuyé par un homme dont le nom était connu d'Hildebrand, le comte Geoffroy d'Anjou. Ce dernier écrivit au cardinal une lettre[2] qui est un long panégyrique de l'enseignement et de la conduite de Bérenger. Cette lettre est pleine de courtoisie : le comte espère que le cardinal, grâce à sa haute pratique des affaires, mettra fin à cette querelle qui dure depuis si longtemps, qu'il voudra bien jeter un peu de lumière sur un problème qui trouble les consciences.

Bérenger se mit en route pour Rome. Le pape Nicolas II venait d'être élevé au siège pontifical (1059)[3] ; il réunit au mois d'avril un concile[4] composé de cent treize évêques, sans compter les abbés, les prêtres et les diacres ; le lieu de réunion était l'église de Latran ; Bérenger y assista. Lanfranc dans son *Liber de Corpore et Sanguine Domini*[5] raconte à ce sujet les faits suivants. Bérenger, n'osant pas se défendre, aurait prié le pape de lui donner par écrit la foi conforme au dogme catholique. Le pape aurait chargé le cardinal Humbert de rédiger la confession de foi. Bérenger l'aurait lue, approuvée et signée de sa propre main. Le pape Nicolas charmé

1) Sudendorf, *op. cit.*, p. 215. Lettre de Geoffroy d'Anjou au cardinal Hildebrand : « *Venit Romam Beringerius sicut visum est tibi et scriptis adurgebas.* »

2) *Ibid.*, p. 215-219, 134-137. Cette lettre, d'après M. Schnitzer, *Berengar von Tours*, p. 66, aurait été écrite par Bérenger ; le comte Geoffroy aurait simplement prêté son nom. M. Schnitzer appuie sa thèse sur les arguments suivants : le comte n'aurait pas été capable d'écrire cette lettre ; le style est incontestablement celui de Bérenger ; on y retrouve les mêmes expressions que dans ses autres écrits, par exemple : « mensa dominica », « ineptorum error », « error ille vulgaris », « ille ineptus », etc.

3) Jaffé et Wattenbach, *Regesta Pontificum romanorum*, p. 559.

4) Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 585 ; Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. IX, p. 1099 ; *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XII, p. 461 ; t. XI, p. 161, 382 ; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIX, p. 897 ; *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 207 ; Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XIII, p. 70 ; L. Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. VIII, p. 29.

5) C. I et II dans Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 409.

de ce qui venait de se passer, aurait fait connaître à toutes les villes d'Italie, de Gaule et d'Allemagne que Bérenger était revenu de ses premières erreurs.

Dans son traité *De sacra cœna*[1] l'archidiacre d'Angers nie que Lanfranc ait raconté les faits d'une manière conforme à la vérité. Il a simplement fait au pape des représentations très pressantes: n'ayant pu obtenir de lui d'être entendu avec mansuétude, il lui a demandé la permission de s'expliquer devant une commission composée d'hommes familiarisés avec les Écritures; Nicolas ne donna pas suite à sa demande. Alors devant les menaces de mort proférées contre lui et en raison du tumulte qui s'était élevé dans le concile, l'accusé se jeta à terre et se tut. Il prit ensuite la profession de foi, qui lui était présentée, sans lui donner son adhésion. L'écrit était ainsi rédigé[2]:

« Moi Bérenger, diacre indigne de l'église Saint-Maurice d'Angers, je reconnais que la foi catholique et apostolique est la seule véritable. J'anathématise toute hérésie, surtout celle qui a jeté sur moi l'infamie et qui s'efforce d'affirmer ceci : le pain et le vin placés sur l'autel ne sont, après la consécration, que des sacrements et non le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ces espèces ne peuvent dans ce sacrement être touchées par les mains du prêtre ni être brisées ou broyées par les dents des fidèles. Je suis d'accord avec le siège apostolique de Rome. Je reconnais de cœur et de bouche avoir au sujet du sacrement de la table du Seigneur la même foi que celle du vénérable pape Nicolas et du saint synode. Cette foi transmise par l'autorité évangélique et apostolique m'a été remise; elle est ainsi conçue : « Le pain et le vin placés sur l'autel sont, après la consécration, non seulement sacrements, mais vrai corps et vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ils sont non pas seule-

1) P. 72, 73.

2) Lanfranc, *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, c. IV, Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 410.

ment sacramentellement mais sensiblement et réellement pris par les mains du prêtres, brisés et broyés par les dents des fidèles. Je jure ces choses par la sainte et consubstantielle Trinité et par les Saints Évangiles du Christ. Tous ceux qui s'élèvent contre cette foi, je les déclare dignes de l'anathème éternel, eux, leur dogme et leurs partisans. Que si moi-même je m'arrogeais le droit de croire ou de prêcher autre chose, je tomberais sous le coup de la sévérité des canons. Après l'avoir lu et relu, j'ai signé ceci de mon plein gré ».

Ainsi les espérances que Bérenger avait mises dans la personne d'Hildebrand avaient été loin de se réaliser. Le cardinal Humbert avait agi en homme habile. Sachant que Bérenger interpréterait la profession de foi d'une manière spiritualiste, il avait voulu couper court à ce subterfuge. Bérenger était forcé de passer pour un hérétique ou de se déclarer catholique. Dans le premier cas c'était la mort ; l'archidiacre faiblit à cette idée ; il se tut, tomba à terre, jura la formule et brûla ses écrits. Le concile n'en demandait pas plus ; le long débat qui depuis longtemps inquiétait les âmes croyantes semblait avoir pris fin.

Bérenger quitta Rome, plein de l'amer regret d'avoir paru si faible aux yeux de ses adversaires et d'avoir trahi l'enseignement de son maître Jean Scot. Voyant son œuvre compromise, il se tut quelque temps. Le 14 novembre 1060, il perdait dans la personne du comte Geoffroy[1] son plus puissant protecteur. Son ami et son disciple préféré Eusèbe Brunon devait aussi l'abandonner peu de temps après. Une réunion d'hommes instruits, au nombre desquels était Hugo, archevêque de Besançon, avait eu lieu, en 1062, à Angers, dans une chapelle. Tous les personnages présents ayant blâmé la conduite de Bérenger, « cette peste renaissante », Eusèbe Brunon, pour calmer l'assemblée, avait rédigé une formule de conciliation qui avait contenté les évêques[2]. Bérenger ap-

1) Sudendorf, *op. cit.*, p. 85, 86.
2) *Ibid.*, p. 140, 141.

prit ces faits ; il écrivit aussitôt à l'évêque d'Angers une lettre[1] où il le suppliait, au nom du Christ, de s'abstenir d'une telle témérité et de vouloir bien lui fixer le lieu et la date d'une réunion où ils disputeraient cette question. Quelle fut la surprise du maître lorsqu'il reçut la réponse de son disciple[2] !

Eusèbe l'invitait, en effet, à s'abstenir des disputes publiques, lui conseillait de s'en tenir à la foi commune de l'Église, afin d'éviter le scandale et le trouble.

Il lui déclarait, à la fin, qu'il lui était interdit, sous peine d'excommunication, d'assister à une dispute publique, puisque l'affaire avait été jugée par trois synodes provinciaux et une quatrième fois à Rome[3].

Une ère de persécution allait commencer pour Bérenger à la même époque. Le comte d'Anjou Geoffroy étant mort, son successeur, qui était son neveu, se montra peu disposé en faveur de l'écolâtre.

Bérenger était archidiacre d'Angers et, en cette qualité, il se rendait de temps en temps dans cette ville pour remplir ses fonctions. En 1062, le comte lui interdit l'entrée de la ville et les propriétés que Bérenger possédait aux environs d'Angers furent livrées à la destruction. Ni l'évêque d'Angers, ni l'archevêque de Tours ne voulurent le prendre sous leur protection. L'affaire fut portée à Rome.

Le prieur Rahard d'Orléans et l'évêque de Nantes, qui s'étaient rendus auprès du pape[4], rapportèrent à Bérenger la bénédiction apostolique d'Alexandre II[5], qui l'exhortait

1) *Ibid.*, p. 219, 220. Lettre de Bérenger à Eusèbe Brunon, évêque d'Angers.

2) *Ibid.*, p. 32 ss ; De Roye, *Vita haeresis et poenitentia Berengarii andegavensis archidiaconi*, p. 48-51.

3) A Tours (1050 et 1054), à Angers (1062), à Rome (1059).

4) Sudendorf, *op cit.*, p. 163, 224.

5) Alexandre II avait succédé à Nicolas II en 1061 ; Jaffé et Wattenbach, *Regesta pontificum romanorum*, p. 574 ; « Berengario Turonensi presbytero respondet, se calamitati et miseriae ejus debitam compassionem exhibere. Hortatur ut animo aequo persecutiones toleret ».

en même temps à supporter avec patience les persécutions. Bérenger, content d'avoir l'appui du pape, résolut de lui demander une lettre spécifiant qu'il le prenait sous sa protection. Mais n'osant pas s'adresser directement au Saint Siège, il adressa au cardinal Étienne, en 1065, une lettre[1] où il lui dépeignait sa position pénible. Le cardinal dut présenter au pape la requête de Bérenger, car Alexandre II lui écrivit[2] pour lui témoigner sa compassion et pour l'engager à supporter son malheur, lui rappelant la parole du Sauveur : « Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. » Math. 5, 10.

En même temps le pape donnait l'ordre à l'archevêque de Tours, Bartholomé de prendre Bérenger sous sa protection et de faire cesser au plus vite les persécutions dirigées contre lui[3]. Le comte d'Anjou fut irrité de cette mesure et comme par la mort de l'évêque du Mans, Bulgrin et par celle d'Albert, abbé du cloître de Marmoutiers, deux postes ecclésiastiques étaient vacants, il suscita au pape des difficultés à ce sujet[4]. A peine avait-il appris la vacance de ces deux sièges qu'Alexandre II donnait l'ordre à l'archevêque de Tours de veiller à ce que rien dans l'élection des nouveaux titulaires, ne se passât contre les règles du droit canon[5]. Bartholomé réunit aussitôt une assemblée d'évêques à Orléans ; le comte y assistait, mais ni les exhortations des dignitaires de l'Église, ni les objurgations des laïques présents ne purent calmer sa violence ; il voulait même s'emparer de la personne de l'archevêque. Rendu encore plus furieux de la protection ou-

1) Sudendorf, *op. cit.*, p. 224, rapporte cette lettre à l'année 1073 ; Bishop, *Görreszeitschrift*. Münster, 1880, t. I, p. 275 ss., montre que la date de 1064 paraît plus vraisemblable ; M. Schnitzer, *Berengar von Tours*, p. 81 démontre que l'année 1065 est plus certaine.

2) Bishop, *Görreszeitschrift*, t. I, p. 273.

3) *Ibid.*, t. I, p. 274 ; De Roye, *Vita haeresis et poenitentia Berengarii andegavensis archidiaconi*, p. 75, 76.

4) Sudendorf, *op. cit.*, p. 149 ss.

5) *Ibid.*, p. 148 ss., p. 221, 222 : Lettre de l'archevêque de Tours au pape Alexandre II.

verte accordée à Bérenger par le pape, il se vengea en dévastant les domaines de l'archevêque de Tours[1]. Les évêques prononcèrent alors une sentence d'excommunication contre le comte, « cet ange de Satan », et prirent des mesures pour faire confirmer cet arrêt par le pape. Alexandre II envoya à l'excommunié une lettre[2] où il s'étonnait de voir le comte mépriser ainsi l'autorité de saint Pierre. Il le conjurait une dernière fois de cesser les poursuites contre Bérenger, « dont la vie et la conduite, d'après certains hommes pieux, avaient été trouvées dignes de Dieu ». Le comte méprisa ces exhortations et le pape prononça définitivement contre lui la sentence d'excommunication (fin de 1067 ou commencement de 1068)[3].

§ 2. *La polémique entre Bérenger et Lanfranc.*

Débarrassé de ce dangereux adversaire, Bérenger espérait pouvoir vivre enfin en paix. L'époque qui va de 1062 à 1068 avait été une période trop troublée pour qu'il pût songer à continuer la lutte avec ses adversaires ; il n'était en sécurité ni à Angers ni à Tours, menacé qu'il était par le comte d'Anjou. Enfin Bérenger pensa que le moment était venu de justifier sa conduite au synode de Rome de 1059. L'occasion lui était favorable ; la haine qu'il avait soulevée contre lui au synode semblait s'être apaisée, et la papauté, hostile jusque-là à sa personne, l'avait protégé contre son ennemi. Vers 1068 ou 1069, il écrivit un traité dont on ne possède que quelques fragments[4] et dans lequel il injuriait le concile, le

1) *Ibid.*, p. 221 : « Hac de causa et quia eum ab odio et persecutione fratris Berengarii ex admonitione tua compescere attemptaveram, aliisque, quas, ne longum faciam, praeterire oportuit..., res meas et ecclesiae, quanta potuit, oppressione turbavit ».

2) Bishop, *Görreszeitschrift*, t. I, p. 274. Lettre du pape Alexandre II au comte Geoffroy d'Anjou.

3) *Ibid.*, t. I, p. 297.

4) *Adversus Lanfrancum Tractatus de Corpore et Sanguine Domini.*

pape Nicolas et le cardinal Humbert[1]. Son ancien adversaire, Lanfranc, allait bientôt lui répondre par la publication de son œuvre capitale le *Liber de Corpore et Sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*[2], qui valut à l'auteur le titre « d'adversaire implacable de l'hérésie ». L'opinion généralement reçue est que le livre a été composé à Caen entre 1066 et 1070[3]; il semble très difficile d'établir une date précise. Une hypothèse séduisante est celle de M. de Crozals[4]; d'après lui l'ouvrage aurait été écrit vers 1059 ou 1060; mais, plus tard, à mesure que la lutte devenait plus intense, Lanfranc aurait ajouté de nouveaux arguments au texte primitif. Il est probable, en effet, que ce n'est pas le texte primitif, mais une édition nouvelle que Lanfranc envoya à son ancien élève, le pape Alexandre II, qui lui en avait fait la demande.

Dès les premiers chapitres on distingue la méthode de l'auteur. C'est un homme d'autorité, de gouvernement, qui accepte le dogme tel qu'il est sans le discuter. L'Église est attaquée, Lanfranc va la défendre. Il traite Bérenger d'hérétique, de schismatique; c'est un homme plein d'arrogance[5], un falsificateur qui n'a pas honte de contrefaire les écrits des Pères[6], un parjure qui n'a pas hésité à violer son serment[7]. Non content d'adresser à son adversaire les reproches les plus vifs et les plus cuisants, il le poursuit dans les plus petits

1) Lanfranc, *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 409-427.

2) Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 407-442; *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 191, 242; *Monumenta Germaniae historica*, Script., t. VI, p. 471.

3) Les Bénédictins donnent comme date de la composition l'année 1079, *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 279; Lessing le place entre les années 1063 et 1069, *Gesammelte Werke*, t. VIII, p. 342.

4) *Lanfranc, archevêque de Cantorbéry, sa vie, son enseignement, sa politique*, p. 83.

5) *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 409, 410, 411, 412.

6) *Ibid.*, col. 419, 420.

7) *Ibid*, col. 414.

détails; il prend une à une les phrases de Bérenger et les fait suivre d'une réfutation brève, serrée, mais froide et sans vie. Ce n'est pas un lettré qui parle, c'est un homme d'église, préoccupé surtout des choses pratiques, qui regrette de se voir forcé de perdre à réfuter l'erreur un temps que réclament les affaires humaines[1]. Lanfranc ne pouvait comprendre l'esprit hésitant, timide, irrésolu de Bérenger. Pour lui un homme qui fait semblant de se rétracter et qui reste persuadé au fond de sa conscience ne mérite pas qu'on prenne au sérieux sa sincérité ni sa fermeté[2]. Aussi peu lui importent les charmes de l'esprit, la vivacité d'intelligence et les grâces du langage de Bérenger. L'hérésie lui est toujours odieuse, si séduisante qu'elle soit[3]. Il préfère la foi des humbles, des petits aux raisonnements des lettrés et des savants[4]. Lanfranc veut donc convaincre avant tout et, pour cela, il entasse textes et citations. Il cite saint Augustin et prétend démontrer que Bérenger n'a pas compris le sens des textes ou qu'il l'a faussé volontairement. Il cite aussi les Actes des apôtres, les Psaumes, saint Mathieu, saint Jean, saint Paul, saint Grégoire, saint Cyprien[5]. La thèse de Lanfranc pouvait se résumer ainsi : « Nous croyons que les substances terrestres, qui sont consacrées par le prêtre sur la table du Seigneur, sont changées d'une manière miraculeuse par l'action toute puissante de la Divinité en substance du corps du Christ. Le pain et le vin conservent leur couleur et leurs qualités, afin que les fidèles, à la vue de ces espèces crues et sanglantes n'éprouvent pas un sentiment d'horreur... Ce corps est celui du Seigneur qui est au ciel, assis à la droite du Père; il est immortel, inviolable, intact, pur et sans tache[6]. »

1) *Ibid.*, col. 409 : « In talibus nocniis nollem vitam deterere, si populum Dei antiquam permitteres pacem habere ».
2) Migne, *Patrologie latine*, col. 408.
3) *Ibid.*, col. 414. « *Mallem cum vulgo esse rusticus et idiota catholicus quam tecum... facetus haereticus.* »
4) *Ibid.*, col. 427.
5) *Ibid.*, col. 431-434.
6) Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 430; cf. Schnitzer, *Berengar von Tours*, p. 340-350.

Cette réfutation fut aux yeux de la chrétienté le plus beau titre de gloire du prieur du Bec. Ce traité eut un immense retentissement. On l'appela le *Livre des Étincelles*, le *Livre du Tonnerre*[1].

On crut longtemps que cette œuvre si puissante avait obligé Bérenger à se taire. Les Bénédictins, par exemple, s'expriment ainsi à ce sujet[2] : « Il y a tout sujet de croire que Dieu se servit de ce même écrit pour ouvrir les yeux et toucher le cœur de cet infortuné scolastique ». D'après eux, Bérenger, à partir de ce moment, aurait gardé un profond silence. C'était là l'opinion universellement acceptée lorsque Lessing trouva dans la bibliothèque de Wolfenbüttel un manuscrit qui contenait une réponse au livre de Lanfranc, intitulé *Berengarii Turonensis de Sacra Coena adversus Lanfrancum*[3].

Lessing prétend que Bérenger rédigea son livre entre les années 1063 et 1069. Schwabe[4] veut qu'il ait été écrit après 1073. Cette date est plus probable. C'est à ce moment en effet qu'un nouveau mouvement de réaction se produisit contre les idées de Bérenger. C'est aussi vers cette époque, comme on le verra par la suite, que Bérenger a suscité une telle haine contre sa personne qu'au synode de Poitiers on veut l'assassiner. Tout porte donc à croire qu'une recrudescence d'animosité contre l'auteur correspondit à l'apparition du livre. L'ouvrage n'a pas de divisions; c'est un dialogue continu sous forme de lettre, une réfutation phrase par phrase de l'écrit de Lanfranc. Bérenger avait surtout à cœur

1) *Liber scintillarum. Tonans liber.*

2) *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 212.

3) Le manuscrit est un parchemin, formant un volume in-4° de 140 feuillets. Il a été écrit au XI° et au plus tard au commencement du XII° siècle; il est mutilé, le commencement et la fin manquent; on voulait sans doute par là soustraire le manuscrit à la curiosité du public; cf. Lessing, *Gesammelte Werke*, t. VIII, p. 314-423, *Berengarius Turonensis*, 1770. Le manuscrit a été édité sous la direction d'A. Néander par A. F. et F. Th. Vischer sous ce titre *Berengarii Turonensis De sacra coena, adversus Lanfrancum liber posterior*, Berolini, 1834; Stäudlin, *Archiv für alte und neue Kirchengeschichte*, Leipzig, 1814, II, 1, en a donné une analyse.

4) *Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreits*, p. 113.

de justifier sa conduite au concile de Rome. Il s'attaque à la personne du cardinal Humbert; pour lui c'est un homme sans aveu, qui avait rédigé sa profession de foi sans avoir entendu au préalable celui qui devait la signer[1]. Il proteste contre l'accusation d'avoir violé son serment. Il a juré sans doute, dit-il, mais par peur des glaives et par faiblesse. Il est le premier à regretter cet acte et il est prêt à en demander pardon à Dieu[2]. Il se reproche aussi d'avoir jeté au feu les écrits prophétiques, évangéliques et apostoliques, mais il espère que Dieu lui pardonnera. Pierre, Aaron, Platon ont aussi péché et ils ont été pardonnés. « Si tu avais su, ô Aaron, s'écrie-t-il, que le glorieux auteur et gouverneur des choses ne doit pas être changé en l'image d'un veau; si tu avais su, ô Pierre (le Père qui est dans les cieux te l'avait révélé), que Christ est le Fils de Dieu, ne valait-il pas mieux terminer votre vie par une mort honorable que de commettre, vous qui êtes si grands, un tel sacrilège[3]? »

Après avoir reconnu ses fautes, Bérenger se répand en invectives contre l'Église et ses représentants. Le pape Nicolas est un homme ignorant, indigne de son sacerdoce; c'est « un prophète de mensonge[4] ». Le cardinal Humbert est un imbécile (*ineptus*), qui lui a attribué des idées qui n'étaient pas les siennes[5]. Quant à Lanfranc, c'est un érudit[6], mais il agit contre sa conscience[7]. De plus il fausse le sens des textes, comme l'avait fait Paschase Radbert[8].

Nous examinerons plus loin le livre au point de vue des idées qu'il renferme. Pour le style le traité renferme beau-

1) *De sacra coena*, p. 71.
2) *Ibid.*, p. 61 : « Confiteor iniquitatem meam Domino ut remittat impietatem peccati mei, quod jam imminentis timore mortis perturbatus de veritate conticui ».
3) *Ibid.*, p. 63.
4) *Ibid.*, p. 71, 25.
5) *Ibid.*, p. 69, 107.
6) *Ibid.*, p. 71, 80, 83, 146, 156, 280. « *Lanfrannus multae eruditionis vir.* »
7) *Ibid.*, p. 58.
8) *Ibid.*, p. 220.

coup de longueurs. Lanfranc fut le premier à le reprocher à Bérenger. On sent cependant dans certains passages l'homme cultivé. Mais on s'étonne d'être en présence d'un style si peu agréable à lire : périodes longues, abondance des négations, répétition des mêmes pensées, tout donne une impression pénible. C'est le ton sec et aride d'un scolastique, qui veut trop démontrer et dont la pensée est moulée dans certaines formules qui reviennent à satiété.

§ 3. — *La réaction ecclésiastique contre Bérenger et sa doctrine. Attitude de Grégoire VII.*

Cependant Bérenger n'était pas entièrement absorbé par ses ouvrages de polémique. Des témoignages contemporains nous montrent que, tout en poursuivant ses études, il n'avait pas cessé d'être en rapport avec certains personnages hauts placés du XIe siècle.

Vers 1074 ou 1075, Bérenger reçut une lettre très aimable de l'évêque de Metz, Hermann, qui lui recommandait un jeune clerc du nom de Pierre. On possède la réponse de l'écolâtre[1]. Il remercie le prélat de la confiance qu'il lui a témoignée ; cette confiance est pour lui une consolation au milieu des nombreuses vexations qu'il a eu à subir de la part des envieux. C'est avec une grande joie qu'il recevra ce jeune élève et il termine en espérant que la décision de l'évêque de lui envoyer ce frère sera riche en bénédictions. A la même époque Bérenger écrivit au roi de France, Philippe I[2]. Ce jeune prince avait succédé à son père Henri I, mort en 1060 ; il avait été sacré à Reims l'année précédente, du vivant de son père. A la mort de celui-ci, Philippe était âgé de quatorze ans ; en raison de l'âge du prince on nomma un régent, le

1) Sudendorf, *op. cit.*, p. 176-180, 229. Lettre de Bérenger à Hermann, évêque de Metz.

2) Sudendorf, *op. cit.*, p. 225-229. Lettre de Bérenger au roi de France Philippe I.

comte Balduin de Flandre, qui exerça ses fonctions jusqu'en 1067, époque où Philippe I régna en son propre nom. A peine monté sur le trône, le jeune roi scandalisa ses sujets par ses débauches et ses injustices de toutes sortes; le pape l'excommunia[1]. Le roi s'adressa alors à son clerc de l'église de Tours pour lui demander certains conseils. L'écolâtre répondit avec prudence et timidité. Il refuse de prendre parti pour Philippe I contre le pape, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire s'il avait eu intérêt à se concilier l'appui du roi; mais à ce moment il désirait avoir l'appui de la curie romaine. Il rappelle au roi les devoirs que sa charge lui impose; il devait s'approcher plus souvent de la table du Seigneur, veiller à la bonne administration de la justice, distribuer avec joie les aumônes. Le prophète Daniel n'avait-il pas conseillé au roi Nabuchodonosor de racheter ses péchés par de bonnes actions[2]? Au sujet de la prière, il lui rappelle la parole de Jésus, qui recommande de ne pas prier longuement, mais de faire de courtes prières, qui se distinguent par les bonnes dispositions du cœur[3]. A ce sujet il lui conseille de consacrer un certain temps à prier, ce qui le ramènera à la sobriété, à la modération, à la pureté conjugale.

Cette controverse sur la Sainte Cène devait susciter aussi l'apparition d'un nouvel ouvrage de polémique. Un des élèves de Lanfranc, Guitmond, plus tard archevêque d'Aversa en Apulie, écrivit vers 1075 un traité contre Bérenger « *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*[4] ». L'écrit comprend trois livres sous forme d'un dialogue entre Guitmond et son ami Roger. L'auteur défend le dogme en moine qui combat pour ce qu'il croit être la vérité; sa réfutation est volumineuse, il entre dans les plus petits détails; la trivialité

1) *Ibid.*, p. 174, 175.
2) Daniel, 4, 27.
3) Mathieu, 6, 7.
4) Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIX, col. 1428 ss.; *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 524, 525.

ne le rebute pas quelquefois. Il y met une ardeur et une violence qui touchent parfois à la haine.

L'animosité contre l'écolâtre de Tours avait atteint son degré le plus aigu. Sa vie même était en danger. Le 13 janvier 1076 un synode[1] se réunit à Poitiers sous la présidence du légat du pape Gérald. On y discuta la question qui agitait tous les esprits : le corps et le sang de Jésus sont-ils réellement présents dans l'Eucharistie? Les esprits étaient tellement excités que Bérenger faillit y perdre la vie.

Pour diminuer son prestige, le légat du pape, Hugo de Die, plus tard archevêque de Lyon, résolut de le priver de toutes les dignités dont il était revêtu et en particulier de son titre d'archidiacre d'Angers. Les accusations contre Bérenger arrivèrent en masse à Rome. Après le pontificat, si bienveillant pour le scolastique d'Alexandre II, Grégoire VII avait été nommé pape en 1073; Bérenger pouvait espérer trouver en lui un protecteur. Le pape répondit que l'accusé pouvait rester en possession de ses titres à la condition de garder le silence. Cette décision fut rendue publique par l'intermédiaire des évêques d'Angers et de Nantes qui revenaient alors de Rome. Le légat du pape, Hugo de Die, n'en sut rien et continua à travailler à la destitution de Bérenger jusqu'au moment où Grégoire VII, pressé par les ennemis de Bérenger, autorisa Hugo à réunir un synode où l'accusé devait comparaître[2]. Le légat envoya aussitôt la lettre à Bérenger pour qu'il se conformât à l'ordre donné[3]. Bérenger refusa d'assister à la réunion, d'où il ne pouvait attendre rien de bon, d'après les événements qui s'étaient passés à Poitiers. Il fit

1) Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XX, p. 447 : « Anno aerae christianae 1075 Pictavis fuit concilium, quod tenuit Giraudus legatus, de corpore et sanguine Domini, in quo Berengarius fere interemptus est »; cf. Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis commentarius*, t. II, p. 632.

2) Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. X, p. 193; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XX, p. 253, 254.

3) Sudendorf, *op. cit.*, p. 183-186, 230, 231. Lettre de Bérenger au pape Grégoire VII.

part de ses appréhensions au pape[1], lui faisant observer qu'il s'était conformé à son désir, en gardant le silence, lui expliquant pourquoi il s'était décidé à ne plus traiter ces questions délicates en présence d'une assemblée. Il refuse, dit-il, de se présenter devant des juges aussi prévenus, aussi méprisables. Il termine sa lettre avec l'espoir qu'Hildebrand continuera à lui accorder encore longtemps son appui.

Grégoire VII mit longtemps à lui répondre. Pendant ce temps un autre légat, l'abbé Hugo de Cluny avait pris des informations à Rome sur ce qu'il devait faire au sujet de Bérenger, lorsque, le 7 mai 1078, la réponse du pape arriva[2]. Bérenger devait assister à un concile qui se tiendrait à Rome à la fin de la même année. Le scolastique reçut la nouvelle avec une grande joie. Depuis 1059 il avait été en butte aux accusations et aux persécutions de ses adversaires. Son ancien protecteur Hildebrand venait enfin à son secours; il espérait que le moment de la revanche était venu. Malgré son grand âge, l'archidiacre d'Angers entreprit le long et pénible voyage de Rome, le cœur plein d'espoir.

A la Toussaint de l'année 1078 le synode se réunit. Grégoire VII, pour couper court à toute discussion, lui fit jurer en présence de plusieurs évêques une formule semblable à celle qui lui avait été présentée à Tours en 1054[3]. Elle était

1) *Ibid.*, p. 230, 231.

2) Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XX, p. 253; Sudendorf, *op. cit.*, p. 185, 186.

3) Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIX, p. 759; Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 103 : « Profiteor panem altaris post consecrationem esse verum corpus Christi, quod natum est de Virgine, quod passum est in cruce, quod sedet ad dexteram Patris, et vinum altaris, postquam consecratum est, esse verum sanguinem qui manavit de latere Christi. Et sicut ore pronuncio, ita me corde habere confirmo, sic me adjuvet Deus et haec sacra Evangelia »; Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 530, 531 croit que les actes de ce synode ont été écrits par Bérenger lui-même; Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, t. I, p. 122 est du même avis; Stäudlin, *Archiv für alte und neue Kirchengeschichte*, II, I, p. 81, 82 émet le même doute; Schwabe, *Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreits*, p. 122, montre que ce récit ne peut avoir été forgé par Bérenger, alors que ces faits se sont passés « *in conspectu omnium* ».

ainsi conçue : « Je déclare que le pain de l'autel est, après la consécration, le vrai corps du Christ, qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert sur la croix et qui est assis à la droite du Père. Je déclare aussi que le vin de l'autel, après la consécration, est le vrai sang qui a coulé du flanc du Christ. Je déclare ces choses par ma bouche et j'affirme que j'y crois de plein cœur. Que Dieu vienne à mon aide ainsi que les saints Evangiles. »

Grégoire VII fit ensuite annoncer à tout le monde que Bérenger n'était pas un hérétique et que son enseignement était conforme aux Écritures. Il fit apporter aux évêques, clercs et abbés les écrits d'Augustin, de Jérôme et d'Ambroise et les leur fit lire. Des hommes éminents de l'entourage du pape, les évêques de Porto, de Sutri, de Ferrare, le cardinal Atton de Milan, le chancelier Pierre, le clerc du Pape Fulco, le savant Tethbald partagèrent alors les vues de Bérenger. Mais plusieurs hauts dignitaires furent mécontents de la conduite du pape. Ceux-ci insistèrent auprès de lui pour que Bérenger restât à Rome jusqu'au prochain concile qui devait avoir lieu pendant le Carême[1]. Pour montrer à tous que Bérenger était de bonne foi, le pape avait annoncé aux membres du synode que l'écolâtre de Tours s'engageait formellement à subir l'épreuve du feu[2]. Bérenger s'y prépara par le jeûne et la prière. Une pièce de vers composée par lui nous fait connaître son état d'esprit à cette époque[3]. C'est tout ce qui reste de son œuvre poétique. Nous la reproduisons en entier.

1) Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 411 ; *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XII, p. 461 ; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XX, p. 523.

2) Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, Saec. VI, Pars II, n. 76.

3) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 115, 116.

ORATIO PER MAGISTRUM BERENGARIUM TURONENSEM

Juste judex, Jesu Christe,
Rex regum et et Domine,
Qui cum Patre regnas semper
Et cum Sancto Flamine
Nunc digneris preces meas
Clementer suscipere.
Tu de coelis descendisti
Virginis in uterum,
Unde sumens carmen veram
Visitasti servulum,
Tuum plasma redimendo
Sanguinem per proprium.
Tua quaeso, Deus meus,
Gloriosa passio
Me deffendat incessanter
Ab omni periculo.
Ut valeam permanere
In tuo servitio.
Adsit mihi tua virtus
Semper et defensio
Mentem meam ne perturbet
Hostium incursio,
Ne damnetur corpus meum
Fraudulenti laqueo.
Dextra forti qua fregisti
Acherontis januas,
Frange meos inimicos,
Necnon et incidias,
Quibus volunt occupare
Cordis mei semitas.
Audi Christe, me clamantem
In peccatis miserum,
Et quaerenti pietatem
Porrige solatium,
Ne insurgant inimici
Mecum ad opprobrium.
Destruantur et tabescant
Qui me volunt perdere,
Fiat illis in ruinam
Laqueus invidiae.
Jesu bone, Jesu pie,
Noli me relinquere.
Tu protector et defensor,
Tu sis mihi clypeus,
Ut resistam, te victore,
Mihi detrahentibus
Ut eisdem superatis
Gaudeam diutius
Mitte sanctum de supernis
Sedibus Paraclitum,
Suo meum tu illustres
Splendore consilium,
Odientes me repellat
Et eorum odium.
Sanctae crucis, Christe, signum
Sensus meos muniat,
Et vexillo triumphali
Me victorem faciat,
Et devictus inimicus
Viribus deficiat.
Miserere mei, Christe,
Fili Dei genite,
Miserere de peccatis,
Angelorum Domine.
Esto memor semper mei,
Dator indulgentiae.
Deus Pater, Deus Fili,
Deus alme Spiritus,
Tu qui semper vivis Deus
Diceris et Dominus,
Tibi virtus sit perennis
Et honor perpetuus.

Amen.

L'auteur en présence du danger qui le menaçait invoque le secours de Christ, le juste juge. Il lui demande aide et

protection contre ses ennemis qui veulent le perdre ; avec son aide il espérait triompher de cette épreuve. Mais, la veille du jour où le jugement devait avoir lieu, on annonça à Bérenger qu'il pouvait se retirer dans son logis, le pape ayant donné l'ordre que l'épreuve du feu n'eût pas lieu.

Le concile s'ouvrit le 11 février 1079[1]. Cent cinquante évêques y assistaient. La plupart d'entre eux s'en tenaient à la doctrine généralement admise. Quelques-uns cependant voulurent démontrer que le changement, qui s'effectuait dans la Cène, était simplement figuré. Il leur paraissait impossible que le corps du Christ, qui est assis à la droite de Dieu, pût redescendre du ciel. La discussion dura trois jours entiers. Enfin, sur l'avis du diacre Alberich et des évêques Landulph de Pise et Ulrich de Padoue, on imposa à l'écolâtre la formule suivante[2] :

« Je reconnais de cœur et de bouche que le pain et le vin, placés sur l'autel sont changés *substantiellement* par le mystère de la prière et par les paroles de notre Rédempteur en chair véritable et vivifiante et en sang de notre Seigneur Jésus-Christ. Je reconnais qu'après la consécration le vrai corps du Christ, qui est né de la Vierge, qui a été sacrifié pour le salut du monde, cloué à la croix et qui est assis à la droite du Père et que le vrai sang du Christ, qui a coulé de

1) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 103-109 ; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XX, p. 523, 525. « Concilium Romanum in quo Berengarius saepe ad poenitentiam vocatus, saepiusque relapsus, haeresim suam iterum abjuravit fidemque catholicam professus fuit anno Domini MLXXIX » ; cf. Sudendorf, *op. cit.*, p. 186 ; *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XII, p. 461 ; t. XI, p. 527 ss. ; *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 210 ; Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, Saec. VI, Pars II, n. 29.

2) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 104. « Corde credo et ore confiteor panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemtoris *substantialiter* converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri, et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris ; et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramente sed in proprietati naturae et veritate substantiae ».

son flanc, sont présents non seulement par signe et par la vertu du sacrement, mais en réalité et en substance. » Bérenger fut mécontent de l'addition du mot « *substantialiter* ». Il prit cependant la formule, la lut et se déclara prêt à l'accepter si on substituait au mot « *substantialiter* » les termes « *salva sua substantia* ». Les évêques virent l'artifice ; soupçonnant que Bérenger interprétait la formule à sa façon, ils exigèrent que le scolastique admît la confession telle qu'elle était. Bérenger répondit qu'il s'en tenait aux paroles que Grégoire VII lui avait dites auparavant et qu'il se souciait peu de leur interprétation.

C'était faire suspecter l'orthodoxie du pape devant tout le concile. Grégoire VII n'y tint plus ; il ordonna aussitôt à l'écolâtre de se prosterner à terre et de confesser qu'il avait été jusque-là dans l'erreur. Craignant l'anathème et la vengeance du peuple qui voulait sa mort, Bérenger se jeta à terre et reconnut son erreur[1], puis jura qu'il ne discuterait plus jamais sur ces saints mystères, excepté pour ramener à la foi ceux qui s'en étaient écartés par sa faute[2].

Après son séjour de près d'une année à Rome, le vieillard résolut de repasser les monts, mais il ne partit pas sans avoir demandé au pape une lettre de protection qui était conçue en ces termes[3] :

« Grégoire, esclave des esclaves de Dieu, à tous les fidèles du bienheureux Pierre, salut et bénédiction apostolique.

1) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 109.

2) Lanfranc, *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, c. II ; Migne, *Patrologie latine*, t. CL, col. 411.

3) Bulaeus, *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1665, t. I, p. 458, 459 ; Dachery, *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot scriptorum*, t. III, p. 413 ; Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. X, p. 410. « Gregorius servus servorum Dei, omnibus beato Petro fidelibus, salutem et apostolicam benedictionem. Notum vobis omnibus facimus nos anathema fecisse ex authoritate Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti, et beatorum Apostolorum, Petri et Pauli, omnibus qui injuriam aliquam facere praesumserint Berengario Romanae Ecclesiae filio, vel in persona, vel in possessione sua, vel quicum vocabit haereticum ; quem, post multas quas apud nos, quantos voluimus fecit moras, domum suam remittimus, et cum eo fidelem nostrum Fulconem nomine. »

Nous vous faisons savoir à tous que par l'autorité du Dieu tout puissant, Père, Fils et Saint-Esprit et par celle des bienheureux apôtres Pierre et Paul, nous vouons à l'anathème tous ceux qui oseront faire injure à Bérenger, un des fils de l'Église romaine, soit à sa personne, soit à ses propriétés, *de même que tous ceux qui l'appelleront hérétique*. Après être demeuré auprès de nous, suivant notre volonté, un temps assez long, nous le renvoyons dans sa patrie en compagnie de notre fidèle Fulco ».

Ces marques de protection du plus puissant des papes à l'égard du savant de Tours montrent que Grégoire VII avait une prédilection sinon pour l'enseignement, du moins pour la personne de Bérenger. Il est probable qu'Hildebrand n'avait pas d'idées bien nettes au sujet du sacrement de l'Eucharistie. Dans cette incertitude, il s'en serait tenu aux paroles de l'Écriture, sans aller au fond de la question[1]. D'autres ont fait de lui un partisan de la doctrine condamnée, qui, par politique, aurait craint de prendre ouvertement parti. Cette hypothèse a été soutenue par Sudendorf[2] et semble confirmée par la décision prise par un synode tenu contre Hildebrand, où celui-ci aurait été déclaré hérétique[3]. Grégoire VII avait été deux fois en rapport direct avec Bérenger, à Tours, en 1054, et à Rome, en 1078 et 1079. Au concile de Rome de 1059, Hildebrand, qui n'était que cardinal, n'avait rien pu faire pour Bérenger, mais plus tard lorsqu'il fut élevé au siège pontifical, la curie romaine se fit toujours un devoir d'écouter le scolastique avec bienveillance et s'efforça toujours de calmer la fureur de ses adversaires. Il est aussi très probable que le livre de Bérenger n'était pas parvenu à la connaissance du siège apostolique[4]. Le livre de Lanfranc était certaine-

1) Cf. Néander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, t. IV, p. 341; Kurtz, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Leipzig, 1899, t. I, 2, p. 204.

2) *Berengarius Turonensis* p. 131, 137, 171.

3) Pertz, *Monumenta Germanniae historia*, Script., t. VIII, p. 204. Concilium apud Briximam Noricam contra Hildibrandum papam (1080).

4) La manière dont Bérenger traite les papes Léon IX et Nicolas II aurait

ment connu puisque le prieur du Bec en avait envoyé un exemplaire à Alexandre II, son ancien élève. Mais Hildebrand n'aimait pas Lanfranc[1], ni son enseignement; de là la froideur qu'il lui a toujours témoignée et la sympathie dont il fit toujours preuve envers Bérenger. Ainsi, en 1078, le pape, après lui avoir fait signer une formule, déclare à qui veut l'entendre que Bérenger n'est pas un hérétique. En 1079, après le concile, il renvoie Bérenger avec un sauf-conduit où la même chose est spécifiée. Au fond de cette affaire il y avait encore des considérations de politique ecclésiastique. Bérenger était, en effet, un partisan d'Hildebrand : comme lui, il voulait une réforme ecclésiastique, comme lui, il avait la simonie en horreur. Par ses mœurs sévères et par son ascétisme, Bérenger dépassait le niveau moral du clergé de son temps. Rome devait donc épargner un homme qui pouvait lui être utile un jour et dont la science, la piété et la charité étaient connues au delà des frontières de la France. En fait Bérenger n'avait jamais manifesté l'intention de sortir de l'Église romaine ; au contraire, il avait toujours combattu avec un courage admirable les mœurs dissolues du clergé et la corruption sans cesse grandissante. Enfin et surtout, il ne s'était pas adressé au peuple dans la propagande de ses idées ; en homme lettré, il s'était adressé à des savants ; aussi sa doctrine ne dépassa pas le cercle de quelques érudits ; née dans l'école, il n'en a pas franchi le seuil.

§ 4. — *Les dernières années de Bérenger. Le synode de Bordeaux (1080).*

La sympathie que Grégoire VII avait témoignée à Bérenger fut mal récompensée ; à peine celui-ci avait-il franchi les

fait de lui un ennemi irréconciliable de la papauté, si son livre avait été connu à Rome. Comme on le verra plus loin l'auteur n'a pas hésité à tracer un sinistre tableau de l'Église romaine et de ses chefs.

1) Kraus, *Kirchengeschichte*, p. 269.

Alpes qu'il recommença la conduite que Lanfranc lui avait reprochée avec raison. Comme après le concile de 1059, il n'eut en effet rien de plus pressé que de rompre son serment et de trahir sa parole. Au lieu de garder le silence, il se mit à juger de nouveau sévèrement ses juges. Il se plaignit de l'inconstance du pape, se répandit en injures contre l'évêque de Padoue, « ce bouffon » et contre l'évêque de Pise, qu'il qualifiait d'« Antéchrist »[1]. Il reconnaît une fois de plus qu'il a agi contre ses convictions intimes, qu'il a commis un sacrilège, pour lequel il demande pardon à Dieu[2]. Ces actes déterminèrent le clergé français à demander compte à Bérenger de ce brusque retour. Un synode provincial se réunit à Bordeaux en 1080, en présence du Légat du pape Amatus, de l'archevêque de Bordeaux, Joscelin et de l'archevêque de Tours, Raoul[3]. Ce fut le dernier des nombreux synodes auxquels Bérenger assista pendant sa longue carrière. Il était, en effet, très âgé à ce moment; les forces commençaient à lui faire défaut. Découragé, désespérant de voir triompher sa cause, il prit le parti de se taire et de se retirer du monde. Il s'ouvrit de ce projet à son ami et bienfaiteur Odon, évêque de Bayeux, par une lettre écrite en 1082[4]. Cet évêque était un frère utérin de Guillaume I, le conquérant de l'Angleterre, et un adversaire acharné de Lanfranc. Très libéral, il consacrait une partie de ses immenses richesses à l'instruction des étudiants pauvres. Il envoya à l'école de Tours plusieurs élèves et lui-même était en rapports intimes avec l'écolâtre. En agissant ainsi, Odon poursuivait un but intéressé; il visait à la succession de Grégoire VII. Déjà il s'était acquis par l'agent plusieurs personnages influents de la cour de

1) Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 104.

2) *Ibid.*, p. 109.

3) *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XII, p. 401; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XX, p. 552; Mabillon, *Acta sanctorum Ordinis S. Benedicti*, Saec. II, Pars II, n. 32; *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 213.

4) Sudendorf, *op. cit.*, p. 187 ss., p. 231, 232.

Rome. Sûr d'arriver, il offrit à Bérenger de le faire réhabiliter. Mais Bérenger peu confiant dans la conduite audacieuse de l'évêque, repoussa poliment l'offre qui lui était faite. Dans sa réponse [1], il l'exhortait à ne pas se montrer ingrat envers Dieu et surtout à chasser de son œuvre « l'abîme de corruption », qui y était caché. Pour ce qui le concerne, lui Bérenger, il avoue qu'il n'a plus maintenant qu'à souhaiter une chose, son pardon. Aussi va-t-il se réfugier dans la solitude, loin de toutes les turpitudes humaines.

Les plans d'Odon furent loin d'être mis à exécution. Au moment de partir pour Rome il fut fait prisonnier par son frère, le roi Guillaume. Quant à Bérenger, il se retira dans l'île de Saint-Côme, près de Tours. C'est dans une cellule qu'il passa le reste de ses jours [2]. On n'entendit plus parler de lui. Il continua cependant à écrire à quelques amis. C'est ainsi que dans une lettre écrite à l'archevêque de Bordeaux en 1085, il se déclare assuré de son salut [3]. « La miséricorde divine est large, dit-il, elle bénit les méchants ».

Tous les auteurs contemporains nous le représentent comme un prêtre accompli [4], passant les derniers moments de sa vie dans la pénitence, tout entier à ses devoirs de charité [5], entouré de la vénération des chanoines de Tours qu'il avait attirés auprès de lui. Cet homme dont l'énergie dut être brisée par les âpres combats de l'existence, devait nécessairement en arriver à se défier de sa propre hardiesse. Quelques auteurs veulent qu'il ait abandonné sa doctrine et qu'il soit revenu à la doctrine de la présense réelle. Le moine Clarius, qui écrivait dix ans après la mort de Bérenger atteste qu'il mourut dans la foi de l'Église [6]. Richard de Poi-

1) Sudendorf, *op. cit.*, p. 231, 232, Lettre de Bérenger à l'évêque Odon de Bayeux.

2) Maan, *Sancta et Metropolitana ecclesia Turonensis*, p. 86.

3) Sudendorf, *op. cit.*, p. 196 ss., 232, 233.

4) *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XI, p. 191, 382.

5) *Ibid.*, t. XIII, p. 671.

6) Dachery, *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum*, t. II, p. 747.

tiers, moine de Cluny et contemporain de Clarius affirme le même fait[1]; de même Guillaume de Malmesbury[2]. En général les anciens auteurs sont unanimes à reconnaître la conversion de Bérenger: Mabillon[3], Launoi[4], Fleury[5], De Roye[6]. De nos jours Kurtz[7], Hergenröther[8] ont soutenu la même thèse. Beaucoup d'autres écrivains ont émis des doutes sur cette conversion : Oudin[9], Baronius[10], Hospinian[11] ; de nos jours, Gieseler[12], Stäudlin[13], Néander[14], Ampère[15], Sudendorf[16], Reuter[17]. Il plane donc quelques doutes sur la fin de cet homme qui avait fait parler de lui pendant cinquante ans. Mais, puisqu'on en est réduit à des hypothèses, est-il bien vraisemblable de penser que Bérenger, qui avait combattu toute sa vie pour une idée et pour une théorie, qui lui avait coûté tant d'années d'études, ait dans ses derniers moments désavoué, par faiblesse, l'œuvre de sa vie ? C'était, avant tout, un esprit hardi ; si son cœur semblait inférieur à son intelligence, si quelquefois il a reculé devant la mort, du moins, il s'est laissé toujours conduire par une logique inflexible. Il est bien invraisemblable aussi que Bérenger qui a tant écrit n'ait pas laissé quelques lignes où il reconnaissait avoir été dans l'erreur. Peut-être faut-il voir en lui un découragé. Combattre

1) *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 215.
2) *Recueil des Historiens des Gaules*, t. IX, p. 191.
3) Mabillon, *Vetera Analecta*, t. II, p. 477.
4) *De scholis celebrioribus*, p. 33.
5) *Histoire ecclésiastique*, t, XII, p. 497.
6) *Vita haeresis et poenitentia Berengarii*, p. 80.
7) *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, t. I, 2, p. 205.
8) *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Fribourg, t. B. 1876, t. I, p. 710.
9) *Commentarius de Scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 636 ss.
10) *Annales ecclesiastici*, t. XI, an. 1088.
11) *Historia sacramentaria*, Tiguri, 1598, p. 341.
12) *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Bonn, 1831, t. II, p. 235 ss.
13) *Archiv für alte und neue Kirchengeschichte*, II, 1, p. 90.
14) *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, t. IV, p. 356.
15) *Histoire littéraire de la France avant le* XII*e siècle*, t. III, p. 356.
16) *Berengarius Turonensis*, p. 198, 199.
17) *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, t. I, p. 127.

toute sa vie pour n'arriver à aucun résultat apparent, être en butte à la haine de tout un clergé, de tout un peuple, tout cela a dû singulièrement assombrir les derniers jours de son existence. Peut-être ce silence était-il aussi le mutisme méprisant du savant, qui se recueille en lui-même, dédaignant les hommes, qui l'ont mal compris.

Bérenger mourut, chargé d'années, le jour de l'Épiphanie, 6 janvier 1088[1]. Ses restes furent enterrés dans le cloître de Saint-Martin de Tours[2]; pendant longtemps les chanoines de l'église cathédrale vinrent tous les ans le mardi de Pâques réciter sur sa tombe des prières et un *De Profundis*. On mit sur son tombeau cette épitaphe :

> « *Quem modo miratur, semper mirabitur orbis,*
> *Ille Berengarius non obiturus obit...* »[3].

Éloquent, subtil, d'une intelligence qui dépassait de beaucoup celle de ses contemporains, Bérenger a montré toute sa vie qu'il manquait d'esprit de suite, de persévérance dans la défense de ses idées. A cette absence de caractère, il joignait un autre défaut, la fierté, la suffisance. Ses adversaires lui ont reproché avec raison son ambition, son art de violer ses serments[4] et surtout la réservation mentale. Autant d'accusations qu'il a méritées et qui laisseront toujours une tache sur son nom. Reuter[5] a fait remarquer avec raison que Bérenger n'était pas en droit d'élever des plaintes continuelles contre ses adversaires, lui qui mettait si peu sa conduite en rapport avec l'idéal qu'il avait conçu.

1) *Recueil des historiens des Gaules*, t. XI, p. 25 ; t. XII, p. 461 ; *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 214 ; Oudin, *Commentarius de Scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 638 le fait mourir en 1083.

2) Maan, *Sancta et Metropolitana ecclesia Turonensis*, p. 86 ; *Histoire littéraire*, t. VIII, p. 216 ; les Bénédictins prétendent qu'il fut enterré dans l'île de Côme. L'autorité du chroniqueur de l'Église de Tours doit être préférée.

3) Launoi, *De Scholis celebrioribus*, p. 33 et ss.

4) Lanfranc, *Liber de Corpore et Sanguine Domini*. Migne, *Patrologie latine*, t. CL., col. 414, 415, 419, 426.

5) *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, t. I, p. 125.

Mais il possédait aussi d'éminentes qualités. Au jour de la persécution, il s'est attiré par sa conduite beaucoup d'admirateurs et beaucoup d'amis. D'une fidélité à toute épreuve, il a toujours entretenu avec eux une correspondance très suivie, les conseillant quand ils avaient recours à ses services, ne faisant pas de différence entre le riche et le pauvre, secourant les indigents. Lui-même il avait soumis son existence à un ascétisme rigoureux, s'imposant mille privations et consacrant à l'étude le plus de moments possible. Tous ses contemporains ont été unanimes à faire l'éloge de ses vertus et de sa science. Penseur libre, mais se défiant de sa propre hardiesse, toujours prêt à se rétracter, quand le danger apparaît, il ne manquait pas de courage pour divulger ses opinions, mais l'obstination et l'audace lui faisaient défaut pour les défendre devant une assemblée de dignitaires ecclésiastiques. S'il avait possédé ces deux qualités indispensables à tout homme qui veut avoir une influence sur les masses, il serait sûrement arrivé à un renom plus éclatant : il aurait imprimé une forte empreinte sur les esprits de son temps et, en faisant revivre la théorie spiritualiste de la Cène, il eût pu créer un mouvement d'opinion, qui n'aurait pas été sans importance pour la fixation du dogme de l'Eucharistie.

TROISIÈME PARTIE

LE SYSTÈME DE BÉRENGER

---

§ 1. — *Les écrits authentiques : l'Écriture et les Pères.*

Le but que poursuivait Bérenger dans son traité *De sacra coena* était de combattre la théorie de Paschase Radbert sur la Cène et d'y substituer un enseignement plus conforme aux écrits primitifs et à la tradition apostolique. Il donnait ainsi le droit à l'individu de se soustraire à une autorité par amour de la vérité. Bérenger niait par ce fait le dogme de l'infaillibilité de l'Église. De quel droit en effet l'Église s'est-elle arrogé le monopole de la vérité? Où est l'Église d'abord et quels sont ses représentants? Dès la première ligne le chef est sacrifié. Nicolas II est funeste à l'Église et indigne d'occuper le siège apostolique ; Léon IX n'est même pas un homme honnête[1]. Ces papes ne sont pas même des chrétiens, puisqu'ils ne possèdent pas les vertus élémentaires de la mansuétude et de la charité. Après le chef, ce sont les évêques. Le légat du pape Humbert est un Antéchrist. Les évêques sont ignorants et hautains[2], peu recommandables par leur conduite. Peuvent-ils posséder la vérité, quand d'autres évêques dans le passé, supérieurs à eux par la science et la vertu, se sont eux-mêmes trompés[3]? L'autorité des conciles est ruinée du même coup. Bérenger n'a pas été jugé suivant les règles du droit : on ne l'a pas laissé user du droit de la défense[4] et on

1) *De sacra coena*, p. 25, 48.
2) *Ibid.*, p. 52.
3) *Ibid.*, p. 44.
4) *Ibid.*, p. 73.

l'a condamné sans l'entendre[1]. Où donc est cette Église, qui prétend posséder la vérité? Est-elle constituée par la foule des évêques et des clerc? Non, répond Bérenger. « La foule des ineptes ne constitue pas l'Église[2] ». De ce qu'une chose est admise par tous, il ne s'ensuit pas qu'elle soit vraie[3]. Bérenger, en sapant ainsi les bases de l'Église, ruinait du même coup tout le système catholique romain. Il semble cependant avoir admis que l'Église, à un certain moment, a possédé la vérité; c'était du temps de Liberius; quatre villes seulement conservèrent la foi catholique contre les Ariens, parfois aussi il semble être un partisan de la théorie de l'Église invisible, celle qui est constituée par tous les membres du Christ[4].

A cette autorité déchue, il faut substituer une autorité nouvelle : ce sera celle des Saintes Écritures; et Bérenger va consacrer à l'exégèse une bonne partie de son traité[5]. C'est une des choses qu'il a le plus à cœur. Aussi quand Lanfranc lui reprochera de s'être éloigné des autorités sacrées, il s'indignera et se croira calomnié[6].

Bérenger partait du principe que le Saint-Esprit s'est révélé lui-même dans l'Écriture[7]; c'est là l'autorité souveraine à laquelle on ne peut rien opposer[8], on doit s'en tenir à la Bible, dit-il à Lanfranc, et surtout l'étudier et la comprendre[9]. Il ne suffit pas de recourir aux textes, il faut encore savoir en dégager le sens et qui se chargera de ce travail? La Raison, répond Bérenger[10]. C'est ici qu'apparait l'opposition des deux systèmes. Pour Lanfranc l'autorité suffit, les arguments sont de peu de valeur[11]; il existe des choses inconnaissables

1) *De sacra coena*, p. 37.
2) *Ibid.*, p. 35, 54.
3) *Ibid.*, p. 35.
4) *Ibid.*, p. 115.
5) *Ibid.*, p. 71.
6) *Ibid.*, p. 100.
7) *Ibid.*, p. 161.
8) *Ibid.*, p. 57, 245.
9) *Ibid.*, p. 43, 71, 285, 287.
10) *Ibid.*, p. 182, 190, 212.
11) *Ibid.*, p. 35 : « *Plus sacris auctoritatibus quam argumentis probarem* ».

qui peuvent être utilement crues et inutilement examinées[1]. Les mystères sont voilés, d'où impossibilité absolue de les comprendre ; il suffit donc de croire[2]. Pour Bérenger au contraire la raison peut arriver à la connaissance de la vérité par le moyen de la Dialectique[3], la science des sciences. Par elle l'intelligence s'affranchit de l'autorité et prend la place prépondérante, la vérité devient évidente par le seul fait qu'elle est connue[4]. Augustin se servait déjà de cette méthode et en a fait le plus grand éloge ; Jésus lui-même l'a employée dans des discussions avec ses adversaires[5]. Mais Bérenger ne devait pas tarder à reconnaître que l'autorité de la Raison est supérieure à celle de la Bible. Se servir dans la recherche de la vérité des écrits authentiques est bien, mais user de la Raison est mieux[6].

Partant de ce principe rationaliste, Bérenger va l'appliquer à l'exégèse des paroles de Jésus. Dans l'institution de la Cène le Christ a dit : « Prenez, ceci (c'est-à-dire ce pain) est mon corps... ; buvez ceci (c'est-à-dire cette coupe, ce vin) est mon sang[7] ». Or ces deux phrases ne peuvent être prises au sens propre, mais doivent l'être au sens figuré. Souvent, en effet, il arrive que dans une phrase le sujet soit pris au sens propre et le reste de la phrase au sens figuré. Ainsi, ajoute Bérenger, quand j'énonce la proposition : « Christ est la pierre angulaire », les ignorants savent bien que je parle au sens figuré[8] ; il en est de même quand le Créateur dit dans la Genèse au premier homme : « Tu es terre et tu retourneras à la terre[9] ». Dans toutes ces phrases, il y a un des termes pris au sens propre et l'autre au sens figuré. Pourquoi n'en serait-il pas

1) *Ibid.*, p. 164 : « *Posse utiliter credi, non posse utiliter inquiri* ».
2) *Ibid.*, p. 99.
3) *Ibid.*, p. 101.
4) *Ibid.*, p. 53 : « *Eminentia rationis, immunitas auctoritatis.* »
5) *Ibid.*, p. 101.
6) *Ibid.*, p. 100.
7) *Ibid.*, p. 232, 233.
8) *Ibid.*, p. 83.
9) *Ibid.*, p. 75, 76.

de même pour les paroles sacramentelles? Dans la phrase : « Ceci est mon corps », le sujet, le pain est pris au sens propre et l'attribut « mon corps » est pris au sens figuré, c'est-à-dire au sens de substance capable de faire du bien à ceux qui la reçoivent. Il s'agit non d'une nourriture corporelle, mais spirituelle. Les yeux du corps voient le pain, les yeux du cœur discernent le corps du Christ sur la croix. Christ devient pain pour l'homme intérieur, en tant que corps glorifié[1]. C'est là toute la doctrine de l'Écriture; c'est aussi, selon Bérenger, l'enseignement des Pères de l'Église. Et c'est ce qu'il va s'efforcer de prouver[2].

Il était surtout préoccupé de justifier sa théorie par l'autorité de la tradition. Aussi devait-il faire un usage fréquent des écrits des Pères; il cite surtout Ambroise, Augustin, Jérôme et montre que les autres Pères, Cyprien, Hilaire, Léon le Grand, sont d'accord avec eux. L'interprétation de Lanfranc se trouvait ainsi contredite par les déclarations les plus formelles des docteurs des premiers siècles.

Bérenger s'était de bonne heure attaché à l'étude de saint Augustin, qu'il vénérait par dessus tous les Pères et à l'autorité de qui il recourait très souvent[3]. Il avait aussi beaucoup étudié saint Ambroise et spécialement pour la question qui le concernait son traité *De Sacramentis*. D'après ce Père, il y a sur l'autel après la consécration quelque chose de visible, qui a peu de valeur, mais surtout quelque chose d'invisible, qu'on ne peut s'assimiler que par la foi. Le pain et le vin sont toujours présents; ils ne sont plus seulement des moyens de nourriture, mais des signes saints et sacrés[4], les signes du sacrement dont le corps du Christ est la substance[5].

1) *Ibid.*, p. 97.

2) *Ibid.*, p. 236-238.

3) *Ibid.*, p. 33-39, 45, 59, 67, 86, 87, 90, 111, 114, 119, 129, 136.

4) *Ibid.*, p. 132, 158, 169-172, 196.

5) *Ibid.*, p. 134 : « In ista carne et sanguine nil cruentum, nil corruptibile mens humana concipiat, sed salvatricem vivificatricemque substantiam in pane et vino. »

Saint Ambroise s'était, en effet, heurté aux contradictions suivantes. Comment du pain pouvait-il devenir corps du Christ, qui n'existe plus sur cette terre, mais qui est au ciel depuis déjà mille ans? Étant donné que le sacrifice de la messe est célébré en plusieurs endroits à la fois, comment se fait-il qu'un corps puisse être présent en plusieurs endroits à la fois[1]? L'évêque de Milan, d'après Bérenger, en était arrivé à cette conclusion que ce n'est pas le corps réel du Christ qui est présent, mais un corps spirituel[2]. Le sacrifice de la messe devient alors un souvenir du sacrifice du Christ. « Ce que tu vois avec les yeux du corps est du pain selon la nature, mais, grâce à la bénédiction divine, ce pain est le corps du Christ que tu dois regarder avec les yeux du cœur, avec les yeux de la foi[3]. » Ainsi, ajoute Bérenger, il est évident qu'Ambroise enseignait que, dans l'Eucharistie, il n'y a pas de changement de substance et que les espèces restent après la consécration ce qu'elles étaient avant[4].

Bérenger avait réuni aussi tous les passages, où Augustin considérait le sacrement comme le signe d'une grâce invisible et où il niait la présence réelle du corps du Christ dans la Cène[5]. Augustin enseignait aussi que l'essence, le contenu du sacrement devait être reçu par le cœur. Ceux qui ne sont pas au nombre des membres du Christ ne peuvent retirer aucun bien de la participation à la Cène. Il n'y a que ceux en qui Christ vit qui peuvent se nourrir de son corps et de son sang, les autres peuvent recevoir le sacrement, mais non ce qui en est l'essence et s'attirent par là le sujet de leur condamnation[6]. Ainsi le corps du Christ est présent sur l'autel, mais seulement d'une manière spirituelle et pour l'homme intérieur. Les paroles

1) *De sacra coena*, p. 191.
2) *Ibid.*, p. 199.
3) *Ibid.*, p. 177.
4) *Ibid.*, p. 215.
5) *Ibid.*, p. 67, 90, 114, 192, 193, 225, 263.
6) *Ibid.*, p. 166, 167, 264-267.

sacramentelles doivent donc être prises au sens figuré[1].

Bérenger emprunte aussi des arguments à Jérôme[2]; il invoque l'autorité des papes Léon[3] et Grégoire[4] qui interprétaient aussi la Sainte Cène au sens spiritualiste. Le livre *De sacra cœna* se termine par un appel au jugement de la postérité. « Pour celui qui aura été formé à l'école du Christ, dit Bérenger, et qui ne méprisera pas la recherche et l'étude, il sera manifeste que dans mon écrit actuel contre Lanfranc, je n'ai rien dit qui ne soit conforme à la vérité en ce qui concerne le repas du Seigneur. Tout ce que j'ai écrit, je l'ai reçu des Prophètes, des Apôtres, du Maître des Prophètes et des Apôtres lui-même, et des défenseurs invincibles de la vérité, des Augustin, des Ambroise, des Hilaire, des Grégoire pour ne pas citer les autres[5]. » Tout homme qui affirme que le corps de Christ est touché et brisé par l'autel en totalité ou en partie par les mains du prêtre, puis broyé sur les dents, parle contrairement à la vérité et à la dignité de l'enseignement du Christ[6] ».

Ainsi à l'autorité de l'Église, Bérenger a substitué une autorité plus en harmonie avec ses idées scientifiques, celle des écrits authentiques. Mais comme ses adversaires la revendiquaient aussi au nom de la tradition, il montra qu'il était nécessaire de faire intervenir un nouveau facteur : la Raison. Cette faculté est nécessaire à ses yeux pour discerner le vrai sens des Écritures ; grâce à elle nous pouvons connaître la vérité d'une manière immédiate. Il est donc vrai de dire que Bérenger n'admettait l'autorité des Écritures qu'autant qu'elle était conforme à la Raison[7]. Un élément subjectif, la

1) Saint Augustin, *De doctrinis christianis*, lib. III, cap. 16. Bérenger cite encore le *De civitate Dei*, le *De unico baptismo*.

2) *De sacra coena*, p. 269-271.

3) *Ibid.*, p. 274, 275.

4) *Ibid.*, p. 276, 277.

5) *Ibid.*, p. 275.

6) *Ibid.*, p. 289.

7) *Ibid.*, p. 100.

Raison et un élément objectif, les Écrits authentiques, tels sont pour Bérenger les deux facteurs nécessaires et indispensables; mais il lui fallait encore un instrument qui lui permît de mettre en œuvre ces matériaux; ce sera la Dialectique.

§ 2. — *La Dialectique de Bérenger.*

Dès sa jeunesse, Bérenger avait été porté vers les études philosophiques. Déjà à l'école de Chartres il avait fait preuve d'une indépendance d'esprit et d'une hardiesse de pensée qui étonnaient ses contemporains. Sûr de ses principes et de sa méthode, il voulut raisonner sa foi, en appliquant la philosophie à l'étude des doctrines traditionnelles de l'Église. Parmi ces dernières, la doctrine de la Transsubstantiation qui était alors la plus généralement admise, devait nécessairement choquer ses principes scientifiques, et c'est au nom de la Raison qu'il engagea cette polémique violente avec les représentants de la doctrine traditionnelle, polémique qui devait durer toute sa vie et à laquelle il consacra tout son temps et toutes ses forces.

Deux formules étaient en présence : « Le pain et le vin sont le vrai corps du Christ. — Le pain et le vin sont des sacrements. » Ce sont là, dit Bérenger, deux propositions, auxquelles on ne peut rien retrancher et qui possèdent toutes deux un sujet et un attribut. Or de même que dans une phrase un attribut ne peut exister sans un sujet, de même, dans la réalité, l'accident ne peut exister sans la substance. Ses adversaires au contraire prétendaient que l'accident peut exister sans la substance, c'est-à-dire qu'un changement peut s'accomplir dans le sujet, la substance, sans que les accidents du sujet soient modifiés. Lanfranc raisonnait ainsi. Après la consécration, la substance du pain et du vin n'existe plus; il n'y a que les accidents de cette substance qui subsistent : la forme, la couleur, le goût. A cela Bérenger répliquait : Quand bien même la matière per-

drait sa forme, la substance n'en subsisterait pas moins[1]. Ainsi le pain reste pain, la pierre reste pierre malgré les modifications de forme qu'on leur fait subir. Si, comme le veut Lanfranc, le pain se transformait en chair, il revêtirait forcément la couleur et la forme de la chair[2]. Donc le pain reste pain en vertu du principe qu'une chose ne peut être ce qu'elle n'est pas. La puissance divine elle-même, ajoute Bérenger, ne peut modifier les accidents d'une substance quelconque sans que cette substance soit elle-même modifiée[3], puisque c'est Dieu lui-même qui a uni et lié la substance et l'accident. Or ce que Dieu a uni, Lanfranc, en dépit de ses raisonnements, ne pourra le séparer[4]. D'où résulte l'impossibilité qu'après la consécration la chair du Christ soit présente d'une manière invisible sous les accidents du pain et du vin.

Humbert et Lanfranc prétendaient en outre que le pain, tel que nos sens le perçoivent, ne restait pas sur l'autel, mais qu'une petite portion (*portiuncula*) du corps de Christ venait s'y substituer. Cette petite portion de chair devenait ainsi sacrement de tout le corps de Jésus, qui est au ciel[5]. Contre ce raisonnement Bérenger fait valoir les arguments suivants :

1° Cette théorie est contraire au témoignage du Saint-Esprit, qui, dans plusieurs passages de l'Écriture, Actes des Apôtres, 3, 21, I Timothée, 6, 15, Tite, 2, 13, exprime l'idée que Jésus est au ciel et qu'il n'en descendra pas avant la fin du monde[6].

2° Elle est en contradiction avec la raison humaine. Il est inconcevable que le corps du Christ descende tous les jours sur la terre des milliers de fois pour remonter ensuite au ciel[7].

1) *De sacra coena*, p. 79.
2) *Ibid.*, p. 190.
3) *Ibid.*, p. 212, 227, 245, 251.
4) *Ibid.*, p. 202.
5) *Ibid.*, p. 65.
6) *Ibid.*, p. 157.
7) *Ibid.*, p. 198.

3° L'Église prétend que c'est tout le corps du Christ qui est offert en sacrifice. Si alors mille prêtres célèbrent en même temps la Sainte Cène, comment peut-il se faire que le corps unique de Christ soit présent dans toutes les hosties, puisqu'un même corps ne peut être présent dans plusieurs lieux à la fois?

4° D'après une parole de l'Apôtre le corps du Christ est impassible et incorruptible. Or, si ce corps est brisé et broyé par les dents des fidèles, il devient par ce fait corruptible. Et alors, étant divisé en petites parties, il ne peut plus exister au ciel intact[1]. Il faudrait de plus le faire renaître chaque jour, ce qui est une hypothèse inconcevable[1]. Il faudrait ensuite que Dieu, par un miracle continuel, créât à nouveau le corps de Jésus, et ce serait, d'après saint Augustin, commettre un crime que de crucifier à nouveau Jésus-Christ, que de faire de son corps immortel un corps mortel[2].

Bérenger tire un dernier argument de la définition du mot « sacrement » et ici son enseignement relève directement de celui de l'évêque d'Hippone. Le mot « *sacramentum* » vient de « *sacrare* », sacrer, consacrer, et signifie toute chose qui a été consacrée et sanctifiée. Il ne désigne pas l'essence d'une chose, mais une propriété de cette chose. Il est donc juste de dire que le pain est un sacrement de la religion, de même qu'on peut dire qu'il est un aliment, si on le considère au point de vue de la nourriture. D'après saint Augustin ce mot signifie un signe d'une chose invisible, d'un mystère divin, et cette chose, ce mystère c'est ce qui constitue proprement le sacrement, c'est la « *res sacramenti* »[4]. *Sacramentum* et *res sacramenti* sont donc deux choses qui ne vont pas l'une sans l'autre, puisque l'une est le signe et l'autre la chose signifiée[5]. Dans ce sens le pain et le vin sont des

1) *Ibid.*, p. 118, 119, 174.
2) *Ibid.*, p. 146, 156, 163, 188, 282.
3) *Ibid.*, p. 222.
4) *Ibid.*, p. 43, 67, 114, 192, 220, 225, 250, 253.
5) *Ibid.*, p. 113.

sacrements, c'est-à-dire, participent de la nature corruptible et passagère des choses terrestres, tandis que la *res sacramenti* est une chose invisible, incorruptible[1]. Le sacrement est visible, muable, temporel ; donc le pain et le vin participent aussi de ces qualités ; ils restent après la consécration ce qu'ils étaient auparavant, c'est-à-dire des signes de la *res sacramenti*[2]. Celle-ci est, au contraire, éternelle, immuable ; c'est le corps spirituel du Christ, figuré par le pain et le vin et ce corps spirituel, c'est l'union des fidèles entre eux.

C'est au nom de la « vérité éternelle » que le scolastique de Tours fait valoir ces arguments[3]. La toute puissance de Dieu n'a contre elle aucun pouvoir[4]. Et cette vérité l'homme parvient à la découvrir grâce à la raison. C'est en cela que consiste la supériorité de son intelligence[5]. Et le moyen, l'intermédiaire pour arriver à la possession de cette vérité, c'est la Dialectique. Un homme intelligent doit toujours y avoir recours s'il ne veut pas renier sa dignité d'homme[6]. Saint Augustin, ajoute Bérenger, n'a-t-il pas dit : « La dialectique est l'art des arts, la discipline des disciplines[7]. » Aussi par elle l'homme s'affranchit de l'autorité. Et si la raison humaine ne peut arriver à ce résultat, qu'elle se contente alors de l'autorité[8]. En vrai disciple de Jean Scot, Bérenger emprunte à la raison ses arguments les plus décisifs. C'est elle

1) *Ibid.*, p. 192 ; Augustin, *De Catechisandis rudibus*, 26.

2) *Ibid.*, p. 91, 99, 125, 127, 129.

3) *Ibid.*, p. 111, 112, 182, 190.

4) *Ibid.*, p. 281, 282.

5) *De sacra coena*, p. 222 : « Intellectualitas interioris hominis decus » ; p. 100 : « Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae cæcitate nullus negaverit » ; p. 102 : « Nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire ».

6) *Ibid.*, p. 101 : « Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei. »

7) *Ibid.*, p. 101.

8) *De sacra coena*, p. 215 : « *Cede auctoritati, si ad rationem non sufficis* » ; p. 230 : « Oportet ergo te hoc fide tenere, si ratiocinari non sufficis ».

qui lui fait dire que Jésus est venu au monde suivant les mêmes lois que le reste des humains et qu'il n'y a pas lieu de faire intervenir un miracle[1]. C'est elle qui l'inspire lorsqu'il affirme que de même que le corps humain ne peut être présent à la fois en plusieurs endroits, de même le corps glorifié du Christ n'échappe pas à cette loi[2]. C'est elle qui l'amène à s'élever contre un changement dans les espèces par altération du sujet (*per corruptionem subjecti*)[3].

Lorsqu'il a épuisé les arguments des Pères, la raison est en tout et partout son suprême refuge. Aussi il n'est pas nécessaire pour expliquer cette argumentation rationaliste de prétendre, comme on l'a souvent fait, que Bérenger a fait appel à des preuves nominalistes et que sa théorie reflète la tendance de la philosophie nominaliste[4]. Peut-on établir un rapport de cause à effet entre le nominalisme et la théorie de Bérenger sur l'Eucharistie? Nous ne le pensons pas. Nous voyons, par exemple, Jean Scot, représentant du réalisme en philosophie, se ranger parmi les partisans spiritualistes dans la question de la présence réelle. Donc pas plus pour Jean Scot que pour Bérenger, il n'y a lieu d'établir une relation quelconque entre la doctrine qu'ils ont professée sur la Cène et leurs idées réalistes ou nominalistes. Ueberweg s'abstient avec raison de placer Bérenger dans l'un ou dans l'autre parti et insiste sur sa tendance rationaliste, sur la prédominance qu'il donne à la raison sur l'autorité[5]. Bérenger n'est pas plus réaliste que nominaliste, parce que le problème des universaux n'avait pas encore attiré d'une manière spéciale l'attention des esprits. M. F. Picavet l'a supérieurement démontré. « Pas plus, dit-il, que les scolastiques de la pre-

1) *Ibid.*, p. 290.
2) *Ibid.*, p. 190.
3) *Ibid.*, p. 170.
4) Cf. Hauréau, *Histoire de la Philosophie scolastique*, t. I, p. 232, 233; Schnitzer, *Berengar von Tours*, p. 307; Prantl, *Geschichte der Logik*, t. II, p. 74; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. I, p. 134, 135.
5) Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1877, t. II, p. 128, 129.

mière période (celle qui va jusqu'à la fin du XII[e] siècle) ne sont de purs aristotéliciens, ils ne sont limités à la question des universaux. De 1093 à 1160 environ les écoles la soulèvent, la discutent avec passion et lui donnent des solutions multiples et diverses, mais alors même les maîtres en agitent beaucoup d'autres dans lesquelles la philosophie intervient »[1].

Du IX[e] à la fin du XII[e] siècle le seul ouvrage d'Aristote qui soit connu, c'est l'*Organon*. On lui emprunte son mode d'argumentation, mais rien quant à sa conception de la science. Les questions examinées ne portent pas sur le problème des universaux ; elles portent sur l'hérésie des Adoptianistes et des Iconoclastes sous Charlemagne, sur la question de la double prédestination et celle de la présence réelle au IX[e] siècle, pour ne citer que les plus importantes. Les méthodes employées sont partout les mêmes pendant cette période. Hérétiques et orthodoxes réunissent en faveur de leur thèse des passages tirés de la Bible et des Pères. La vérité étant contenue dans les Écritures, l'argumentation consistera à faire un choix parmi les textes, qu'on jettera à la face des adversaires pour les réfuter. Cette méthode d'argumentation sera étendue et systématisée par Abélard dans le *Sic et non*, où il réunira sur un même sujet les sentences opposées aussi bien celles des autorités sacrées, la Bible et les Pères, que celles des auteurs profanes[2].

Bérenger de Tours emploie la même méthode. En premier lieu, il fait appel aux autorités sacrées, la Bible et les Pères et nous savons qu'il était passé maître dans l'art d'extraire les textes, de les grouper et de faire sortir de ce mélange une argumentation serrée. En cela encore il n'a fait que continuer les procédés employés déjà par les Raban Maur, les Gottschalk, les Jean Scot, les Paschase Radbert.

1) *Grande Encyclopédie*, art. Scolastique.

2) Nous ne faisons ici que résumer les conclusions auxquelles M. Picavet est arrivé dans les nombreux travaux déjà cités, nous y renvoyons pour la démonstration de cette thèse; cf. en particulier F. Picavet, *La Scolastique*, p. 4, 13 ss. ; *Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique*, *loc. cit.*, p. 210 ss.

A ces preuves scripturaires, il ajoutera ensuite les arguments tirés de la raison. En ceci il suivra toujours Jean Scot. Gerbert, qui avait uni la philosophie et la théologie, qui avait fait de la dialectique une préparation à la vie pratique sera aussi un de ses devanciers[1]. Bérenger a eu le mérite de remettre la dialectique en honneur à un moment où l'on commençait à regarder la philosophie avec défiance. L'œuvre de Gerbert menaçait de disparaître. Fulbert, en effet, le maître de Bérenger, avait senti le danger de donner la prédominance à la dialectique. A Chartres, il se moque de la raison. « Que l'esprit humain, écrivait-il, qui ne peut se démontrer à lui-même les motifs des décrets divins, s'abstienne respectueusement de tendre un regard toujours trompé vers ce qu'il ne peut comprendre ; qu'il n'ait pas la présomption d'apprécier les choses invisibles à la mesure des choses visibles, les choses périssables à la mesure des choses impérissables. Car, heurtant les portes closes par une discussion aveugle et ne voyant rien de ce qui est caché, il arrive que, séduit par ses propres définitions et suivant un guide aveugle, il va tomber dans le précipice de l'erreur[2] ». Bérenger ne suivit pas les leçons de son maître ; il donna au contraire à la spéculation philosophique la place d'honneur dans son enseignement.

Ainsi les principales recherches des penseurs, du IX[e] siècle à la fin du XI[e] ne portent pas sur le problème des universeaux. Ils ont d'autres préoccupations : les orthodoxes, de sauvegarder la foi de l'Église contre les hérétiques ou contre ceux qui manifestent des tendances à l'affranchissement de la pensée ; les hérétiques et les penseurs libres de défendre leurs idées. En philosophie, Bérenger de Tours est, avant toute chose, un rationaliste ; la question des Universaux le

1) F. Picavet, *Gerbert, un Pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, p. 70 ss.

2) *Fulberti Epistolae*, epist. LXXIX, *Bibliotheca Maxima Patrum Lugdunensis*, t. XVIII, p. 3; Hauréau, *op. cit.*, t. I, p. 226 ss.; Ueberweg, *op. cit.*, t. II, p. 128.

préoccupait fort peu pour la démonstration de sa thèse. Guidé par la raison, il a concentré son esprit sur un problème, qui avait inquiété la majorité des auteurs marquants du IXe au XIe siècle ; et il fut amené à des conclusions qui, bien qu'appuyées sur des autorités non douteuses, passèrent pour hérétiques. En somme toutes les objections qu'on a faites à la théorie de la transsubstiation, Bérenger les avait déjà mises en valeur au XIe siècle. Mais il ne s'est pas borné à la négation ; il faut aussi examiner quelle thèse il a voulu substituer à la doctrine courante, quelle en est la signification et quelle en est la valeur.

§ 3. — *La théorie de Bérenger.*

Bérenger n'a pas été seulement un démolisseur de dogmes, niant tout mystère. Il a voulu, avant tout, substituer à la théorie de la Transsubstantiation une théorie plus conforme aux déclarations des Pères et aux écrits bibliques. Quelle est cette théorie ? Elle apparaît d'une manière bien diffuse dans son livre au milieu du fatras scolastique. Il est possible cependant de la résumer en quelques brèves propositions.

1° Christ n'a qu'un seul corps qui est au ciel. Ce corps est incorruptible, impassible, mais il est cependant soumis aux lois de l'espace. D'où les conséquences suivantes : ce corps ne peut être à la fois sur la terre et dans le ciel ; une particule de ce corps ne peut être présente dans le repas de la Cène, puisqu'en vertu de son incorruptibilité, il ne peut être coupé en morceaux[1].

2° Les accidents du pain et du vin étant encore visibles après la consécration, il s'ensuit que la substance est elle-même présente, en vertu du principe, qu'il est impossible qu'un accident existe sans son sujet et réciproquement[2].

1) *De sacra coena*, p. 197-200.
2) *Ibid.*, p. 92, 93, 127, 211.

3° Il faut établir une distinction bien nette entre le *sacramentum*, qui est le signe, les espèces et la *res sacramenti* qui figure le corps du Christ. Dans le repas sacré le fidèle reçoit dans la bouche le sacrement, c'est-à-dire le pain et le vin[1]. Mais ces espèces n'ont pas seulement une influence sur le corps, elles agissent aussi sur l'homme intérieur[2].

4° Les espèces restent ce qu'elles sont, mais, après la consécration, elles possèdent certaines qualités, dont elles étaient privées auparavant. Ce qui se passe est analogue à ce qui se produit pour l'eau du baptême. De même que l'eau, après la consécration, reste ce qu'elle est, mais reçoit en même temps un pouvoir spécial ; de même le pain, après la consécration, garde ses qualités, mais devient sacrement du corps du Christ. « Le pain qui n'a pas été consacré ne peut être appelé ou être corps du Christ : *inconsecratus panis non potest dici vel esse corpus Christi*[3] ». Le changement qui s'effectue ressemble au processus de la justification. L'homme matériel (*animalis*) peut se transformer en homme spirituel *spiritualis*), bien que l'âme et le corps conservent leur ancienne nature (*manente tam animae quam corporis proprietate naturae*)[4]. De même le pain et le vin restent substantiellement ce qu'ils sont, mais, après la consécration ils sont revêtus d'une dignité nouvelle par un effet de la volonté divine[5].

5° En s'unissant avec Christ par la foi, le chrétien participe aux vertus attachées à ce commerce exclusivement spi-

1) *Ibid.*, p. 89, 120, 143, 274.

2) *Ibid.*, p. 222 : « Exigit, ut ipsum eundem Christi sanguinem semper in memoria habens, in eo, quasi in viatico ad conficiendum vitae hujus iter, interioris tui vitam constituas » ; p. 287 : « *Praesta ut.., etiam invisibili nostro, i. e. cogitatione sumamus corpus Christi* ».

3) *Ibid.*, p. 140, 151.

4) *Ibid.*, p. 98.

5) *Ibid.*, p. 98, 99 : « Panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturae proprietatem, cui naturae quasi loco, quasi fundamento dignitas divinitus augeretur et efficacia » ; p. 186 : « Dico te accipere corpus Christi in pane consecrato ».

rituel[1]. Les espèces deviennent des véhicules par lesquels l'âme communie avec Christ. Les yeux du cœur, la foi discernent le corps du Christ sur la croix et Christ devient pain pour l'homme intérieur et participe à la gloire du corps du Christ, à la vie éternelle[2].

6° La communion n'opère une influence bienfaisante que sur ceux qui y participent dignement, c'est-à-dire sur ceux qui possèdent Christ, les vrais chrétiens. Les indignes, ceux qui ne sont pas membres du Christ, ne reçoivent que les sacrements, les espèces et s'attirent par là leur condamnation[3].

Cette théorie ne devait pas être goûtée ni comprise par la masse ignorante du peuple et Guitmond, l'adversaire de Bérenger a pu dire que le scolastique de Tours n'avait pas gagné à ses idées le plus petit village[4]. Les disciples de Bérenger ne s'entendirent pas et bientôt diverses tendances se firent jour parmi eux. Durand, abbé de Troarn, disait des partisans de Bérenger[5] : « Quelques-uns plus avisés et plus pieux que les autres, prétendent que c'est la vraie chair du Christ qui est présente, non pas la chair qui est née de la Vierge Marie, mais une nouvelle ».

Quoi qu'il en soit, on peut ranger les écrivains qui ont pris part à cette controverse en deux groupes bien distincts. Les uns comme Adelmann, Ascelin, Wolphelm, Durand de Troarn, Guitmond d'Aversa, Lanfranc représentent la théorie de Radbert dans toute sa rigueur[6]? Les autres, amis et partisans de Bérenger, comme Frolland, Paulin, Hubert de Vendôme ont représenté la tendance spiritualiste en opposition au matérialisme sacramentaire. Aucun de ces disciples ne laissa de trace lumineuse dans l'horizon intellectuel du

1) *Ibid.*, p. 98, 144, 155, 177, 186, 243.

2) *Ibid.*, p. 157, 158, 186, 222, 223, 250, 256, 280.

3) *Ibid.*, p. 145, 167, 264-266.

4) Guitmond, *De Corporis et Sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, l. III; Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIX, col. 1428 ss.

5) *Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis*, t. XVIII, p. 420.

6) V. à ce sujet, Schnitzer, *Berengar von Tours*, p. 315-404.

XI[e] siècle. A vrai dire Bérenger ne fonda pas de secte. Sa théorie, qui souleva tant d'indignation parmi ses contemporains avait été une négation directe de l'enseignement formulé par Paschase. Mais tandis qu'au IX[e] siècle on s'était borné à donner quelques définitions secondaires, au XI[e] c'est l'essence même du dogme qui est l'objet de la discussion. Celle-ci avait fait un pas en avant. Au point de vue scientifique, Bérenger obligea ses adversaires à se livrer à une étude plus approfondie des textes et partant à préciser leurs idées.

Au fond de ce débat il n'y avait pas seulement deux méthodes différentes, mais aussi deux conceptions opposées de la nature et du monde. Bérenger, penseur hardi, considérait les lois de la nature comme éternelles, immuables. Dieu lui-même n'en peut arrêter le cours et assiste à leur fonctionnement comme un spectateur impassible. Les auteurs orthodoxes considéraient au contraire la volonté de Dieu comme le principe primordial, essentiel. Dieu peut tout ce qu'il veut; sur un signe tout lui obéit et l'intelligence humaine est incapable de concevoir une telle puissance[1]. Dieu ordonne et cela doit être ainsi. Jésus a dit : Ceci est mon corps; donc le corps de Christ est présent dans les espèces du pain et du vin. L'opposition des deux systèmes est radicale. Lanfranc croit avant de comprendre et croit d'autant plus qu'il comprend moins. Bérenger, lui, veut comprendre avant de croire.

1) Baur, *Die christliche Kirche des Mittelalters*, p. 72.

CONCLUSION

L'ŒUVRE DE BÉRENGER

En définitive, si la tentative de Bérenger a trouvé peu d'écho au XIe siècle, elle n'est pas cependant sans importance au point de vue de l'histoire. Des traces de son influence se retrouvent dans la vie ecclésiastique du siècle suivant. Une lutte aussi vive et aussi longue ne devait pas passer inaperçue aux yeux du public religieux. La théorie de Bérenger, condamnée plusieurs fois par les décisions des conciles, passa pour une hérésie; il y eut alors une vive réaction en sens opposé. La conscience populaire, qui jusque-là n'avait pas été très au clair sur la question de l'Eucharistie, accepta, sans la discuter, l'opinion de la majorité. Paschase Radbert triompha et pour affirmer bien haut la Transsubstantiation, on adopta la coutume de l'élévation de l'hostie[1].

Le nom de Bérenger n'est pas non plus de ceux qu'il faut écarter au point de vue de l'histoire générale des idées. Ampère a dit à ce sujet : « La lutte de Lanfranc et de Bérenger est la lutte de l'autorité et de la liberté, de la tradition et du raisonnement, de la foi et de l'examen; puissances indestructibles et que nous trouvons perpétuellement aux prises. Dans Bérenger, doué d'un esprit hardi, avec assez peu de tenue de caractère, qui paraît abandonner ses idées, puis les reprend et les soutient toujours, qui est téméraire, un peu brouillon, bel esprit, rhéteur et par dessus tout dialecticien, il y a de l'Abélard, et dans Lanfranc, homme positif, homme

1) On ne trouve en effet pas trace de cette coutume avant le XIIe siècle; cf. Gihr, *Das heilige Messopfer*, Freiburg, i. B., 1880, p. 607.

d'autorité, de dogme, de gouvernement, de résistance, dans Lanfranc, qui combat les novateurs sans abandonner, sans perdre un pouce de terrain, il y a du saint Bernard[1] ».

Si, par certains côtés, Bérenger fait prévoir des temps où la pensée s'affranchira complètement de l'autorité, il apparaît cependant avant tout comme un de ces hommes qui, ayant la face tournée vers le passé, n'ont pas su orienter les esprits de leur temps vers des horizons nouveaux. Original, Bérenger ne l'a pas été ; son œuvre apparaît essentiellement comme une œuvre synthétique. En théologie et en philosophie, il est avant tout un continuateur. En théologie, il marque, au Moyen-âge, l'aboutissement du courant spiritualiste, inauguré par Tertullien, les Alexandrins, Augustin, continué au IXe siècle par Ratramne, Raban Maur et Jean Scot. En philosophie, il reflète les tendances néo-platoniciennes et rationalistes, représentées par Scot Erigène. S'il ne peut soutenir la comparaison avec ce dernier, ni avec Gerbert, ni avec saint Anselme, il occupe une place importante à côté d'Alcuin, de Raban Maur, d'Heiric et de Remi d'Auxerre, de Roscelin et d'Abélard. Il est un chaînon dans la succession ininterrompue des maîtres du IXe au XIIIe siècle.

Théologien qui s'insurge contre l'autorité, philosophe qui raisonne sa foi, à ce double titre Bérenger reste un représentant d'une tendance d'esprit qui a persisté à travers tout le Moyen-âge pour arriver jusqu'à notre époque. Tout, en effet, étant soumis à la loi incessante de la transformation et du progrès, le présent ne peut s'expliquer que par le passé. Et, comme entre l'Antiquité et la Renaissance il n'y a pas eu d'abîme, ni de solution de continuité, la pensée moderne, qui se réclame de l'Antiquité, est, à plus forte raison, l'héritière de la Scolastique.

Jean EBERSOLT.

1) Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le XIIe siècle*, t. III, p. 362, 363.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE DE LA RELIGION GRECQUE

1898-1902

Le dernier *Bulletin archéologique de la Religion grecque*, publié dans la *Revue* par notre regretté collaborateur et ami L. Couve, était consacré aux années 1896 1897. Dans le présent *Bulletin*, nous nous proposons de passer en revue les principales découvertes qui ont été faites et les études les plus importantes qui ont paru, dans le domaine de la religion et de la mythologie hellénique, depuis le commencement de l'année 1898 jusqu'à la fin de l'année 1902. Nous nous efforcerons de les exposer avec la précision et la netteté qui caractérisaient le talent si apprécié de notre ami ; nous nous inspirerons de sa méthode, en disposant par régions et par sanctuaires les matériaux de cette étude.

*
* *

I. Généralités. — Mais d'abord il nous parait utile de signaler deux publications d'un caractère général. MM. R. Koldewey et Otto Puchstein ont condensé en deux magnifiques volumes (texte et planches) tout ce que l'on sait à l'heure actuelle des temples grecs de l'Italie méridionale et de la Grande Grèce[1]. Nulle part encore une telle étude d'ensemble n'avait été faite. Dans la première partie de leur travail, les auteurs passent en revue les monuments, dont les plus fameux sont les temples de Paestum, de Métaponte, de Syracuse, de Sélinunte, de Ségeste, d'Agrigente ; chaque édifice est décrit avec un grand luxe de détails. Dans une seconde partie, intitulée : *Der griechiste Tempelbau in Unteritalien und Sicilien*, MM. Koldewey et Puchstein exposent les conclu-

1) R. Koldewey et O. Puchstein, *Die griechischen Tempel in Unteritalien und Sicilien*, 2 vol. gr. fol., 1899.

sions générales qu'ils ont cru devoir tirer de leur étude analytique. Ils envisagent successivement le péribole, l'autel, le temple proprement dit, les divers éléments de la décoration, la péristase, la cella, l'entablement, la couverture, le toit, la technique architectonique, les proportions du monument. « Les résultats, auxquels ont abouti ces deux savants, écrit un juge compétent, donnent à croire qu'en groupant les ruines contrée par contrée, un examen approfondi ferait ressortir, à côté des grandes ressemblances de famille, nombre de traits locaux qui ne doivent pas être négligés. » Il ne nous appartient pas d'insister plus longuement sur cette publication superbe, qui traite sans doute des édifices religieux, mais qui intéresse beaucoup plus l'histoire de l'architecture que celle de la religion grecque.

Tel est aussi le caractère de l'élégant volume, publié par M. H. Lechat, dans la petite *Bibliothèque d'Art et d'Archéologie* de la maison Leroux[1], et intitulé : *Le Temple Grec*. Dans ce volume, l'auteur a réuni, en les modifiant et en les complétant sur quelques points, quatre articles qu'il avait donnés à la *Gazette des Beaux-Arts*. « Depuis un petit nombre d'années, écrit l'auteur dans une courte préface, la science archéologique n'a pas seulement renouvelé le très vieux problème des origines du temple grec : elle l'a presque complètement élucidé et peut se flatter sans excès de confiance d'avoir atteint d'heureuses solutions qui, la plupart, iront en se confirmant. » M. Lechat montre que le emple grec, spécialement le temple dorique, dérive du *mégaron* mycénien ; la plus grande partie de son livre est consacrée au temple dorique ; il en suit le développement depuis l'Heraeon d'Olympie jusqu'au Parthénon. Quant au temple ionique, M. Lechat se rallie complètement aux idées nouvelles, exposées par M. F. Noack, dans le *Jahrbuch des archaeologischen Instituts*, XI, 1896, p. 211-247. D'après M. Noack, le prototype du temple ionique est « une certaine construction prémycénienne, dont on a retrouvé les restes dans la « seconde ville » d'Hissarlik, sur l'emplacement de Troie. De cette même construction est sorti le mégaron mycénien, première forme du temple dorique. Les deux architectures dorique et ionique ont donc même origine : ce sont comme deux fleurs, l'une asiatique et spécialement ionienne, l'autre européenne et spécialement péloponnésienne, poussées sur la même tige, laquelle a ses racines au plus profond de l'antique acropole troyenne. » Peut-être M. Lechat aurait-il agi sagement en mettant mieux en lu-

1) H. Lechat, *Le Temple grec*, Paris, 1902.

mière le caractère hypothétique de certaines théories. Lorsqu'on a fermé son livre, on est tenté de croire que les questions posées sont toutes et décidément résolues. Nous reconnaissons que la plupart des solutions présentées sont heureuses, vraisemblables, et, comme on dit parfois en mathématiques, fort élégantes ; mais nous ne pouvons oublier qu'il y entre beaucoup de raisonnement, c'est-à-dire de données purement subjectives, et qu'en somme il manque encore plus d'un anneau à la double chaîne par laquelle on veut relier la construction prémycénienne d'Hissarlik au temple dorique d'une part, au temple ionique d'autre part.

*
* *

II. Athènes et l'Attique. — De 1898 à 1902, aucune fouille importante n'a été exécutée sur l'Acropole. Mais la question de l'ἀρχαῖος νεώς, soulevée par Dœrpfeld, a été traitée par plusieurs savants. On sait quelle est, sur ce vieux sanctuaire d'Athéna, la théorie nouvelle et quelque peu révolutionnaire de Dœrpfeld. Couve l'a résumée en ces termes, dans le précédent *Bulletin archéologique de la religion grecque* :

« Le vieux temple d'Athéna fut reconstruit sur place, aussitôt après le départ des Perses ; il n'a pas cessé d'exister jusqu'au temps de Pausanias, qui l'a vu encore debout. Si extraordinaire que cela puisse paraître, ce temple a coexisté pendant des siècles avec le Parthénon et l'Erechteion, et il n'a pas cessé de contenir l'antique *Cultbild* d'Athéna. C'est ce temple nouveau, absolument indépendant du Parthénon, qu'on appela d'abord temple d'Athéna Polias ou Hekatompedon (à cause de ses dimensions), et plus tard ὁ ἀρχαῖος νεώς, le vieux temple. Il est vrai qu'on songea à le détruire, au moment de la construction de l'Erechtheion qui lui était adossé, et à transporter dans l'Erechtheion le vieux ξόανον d'Athéna. Au surplus l'achèvement du Parthénon rendait inutile un second sanctuaire d'Athéna sur l'Acropole. Mais ce projet ne fut jamais réalisé. Le vieux temple fut conservé, comme asile de la vénérable statue de bois de la déesse ; en même temps son opisthodome devint le trésor d'Athéna ! » Et plus loin : « M. Dœrpfeld suppose que le Parthénon était primitivement l'arrière-salle où se préparait la procession des Parthénoi athéniennes, ou bien la salle où les Parthénoi brodaient le peplos de la déesse [1] ».

1) *Revue de l'histoire des Religions*, t. XXXVIII, p. 153 et sq.

Cette théorie a soulevé de nombreuses objections. Dès la fin de l'année 1897, Chr. Belger, dans la *Berliner Philologische Wochenschrift*[1], s'inscrivait en faux contre les assertions de Dœrpfeld. Après 480, dit-il, les Athéniens n'ont pas du tout résolu de reconstruire exactement leurs anciens temples, de les relever, mais au contraire de bâtir de nouveaux monuments ; ce n'est pas une œuvre de réparation, mais une œuvre de création qu'ils ont entreprise : *Nicht Reparatur, sondern Neuschœpfung war die Parole*. Et d'autre part on ne voit pas pourquoi ils auraient bâti l'Erechtheion, sous la forme que nous lui connaissons, si l'on admet que l'antique et vénéré ξόανον de la déesse soit constamment demeuré dans l'ἀρχαῖος νεώς relevé sur place. Il n'y a pas, conclut Belger, un seul témoignage probant de l'existence du « vieux temple » après les guerres médiques ; bien plus, toute théorie qui admet l'existence de ce temple fait naître tout aussitôt une foule d'invraisemblances.

C'est sur d'autres arguments que s'appuie G. Körte pour attaquer, lui aussi, la théorie de Dœrpfeld, dans son article du *Rheinisches Museum*, intitulé : *Der « alte tempel » und das Hekatompedon auf der Akropolis zu Athen*[2]. D'après lui, la déesse Athéna et le héros Erechtheus étaient adorés côte à côte, avant les guerres médiques, dans un double temple ; c'est de ce double temple que Dœrpfeld a retrouvé les fondations ; c'est à lui qu'on doit appliquer le nom d'ἀρχαῖος νεώς ; jamais, il n'a été appelé l'Hékatompedon. L'Hékatompedon était une enceinte sacrée, un τέμενος situé au sud du temple proprement dit : c'était là que se trouvaient les trésors, qui renfermaient les richesses d'Athéna. Cet Hékatompedon occupait l'emplacement où s'éleva plus tard la cella du Parthénon. Il était nettement distinct de l'ἀρχαῖος νεώς. Détruit par les Perses, il ne fut pas reconstruit après leur départ ; plus tard seulement, sous Périclès, il fut remplacé par le Parthénon. Ce n'est pas à lui, comme le veut Dœrpfeld, mais bien au Parthénon que se rattache l'ὀπισθόδομος. Enfin le nom même de Παρθενών signifie, non pas la salle des παρθένοι, mais la demeure d'Athéna Parthénos.

Quelques-unes de ces thèses se retrouvent dans l'article de Michaëlis intitulé : Ἀρχαῖος νεώς. D'après le savant professeur de l'Université de

1) *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1897, p. 1375-1376, p. 1405-1407.

2) *Rheinisches Museum*, 1898, p. 239 et suiv.

Strasbourg, le plus ancien sanctuaire, l'ἀρχαῖος νεώς, était un temple commun d'Erechtheus ou Erichtonios et d'Athéna ; ce temple renfermait le ξόανον de la déesse ; il s'élevait à l'endroit où fut plus tard construit l'Erechtheion.

Vers le milieu du VIe siècle av. J.-C., un autre temple, plus vaste et mieux décoré, fut bâti au sud de cet ἀρχαῖος νεώς, sur l'emplacement du très vieux palais mycénien, qui fut la demeure des premiers rois d'Athènes. Michaëlis suppose que la construction de ce nouveau temple doit être mise en rapport étroit avec l'éclat nouveau que prirent le culte et les fêtes d'Athéna, en particulier les Panathénées, à l'époque de Pisistrate. C'est ce second temple qui aurait reçu le nom d'Hékatompedon ; il mesurait en effet 105 3/4 pieds de long sur 44 de large, et Michaëlis pense qu'on a pu lui attribuer, malgré cette différence, le nom d'Hékatompedon en chiffres ronds : *der Character des Tempels als hundertfussigen in runder Zahl steht ohnehin fest...*

Lors de l'invasion des Perses, l'ἀρχαῖος νεώς et l'Hékatompedon furent détruits l'un et l'autre. A la place de l'Hékatompedon, les Athéniens élevèrent, de 447 à 435 environ, un temple nouveau destiné surtout à contenir les trésors de la déesse : ce fut le Parthénon. Un peu plus tard, pendant la guerre du Péloponnèse, l'ἀρχαῖος νεώς fut remplacé par le temple double d'Athéna et d'Erechtheus, que nous connaissons sous le nom d'Erechtheion. Cependant, ajoute Michaëlis, il n'est pas impossible qu'une partie au moins de l'ancien Hékatompedon ait été provisoirement réparée sur place. L'Hékatompedon, en effet, est encore nommé dans une inscription de l'année 406 après J.-C. Mais alors on se heurte à une objection souvent faite : comment admettre la coexistence de l'Hékatompedon et de l'Erechteion, puisque les merveilleuses Caryatides de l'Erechteion se seraient trouvées à deux mètres au plus des murs de l'Hékatompedon, et auraient été en partie masquées par eux ? Voici comment Michaëlis résout ce problème embarrassant : l'Erechtheion ne fut complètement terminé que vers 408 ou 407 ; Athènes subissait alors les convulsions intérieures et les revers extérieurs qui marquent les dernières années de la guerre du Péloponnèse ; elle était préoccupée d'autres soins que de la beauté artistique de l'Acropole. Les choses furent laissées en l'état. Mais deux ans plus tard, en 406 ou 405, un incendie dévora un des sanctuaires de l'Acropole, que Xénophon appelle ὁ παλαιὸς τῆς Ἀθηνᾶς νεώς. D'après Michaëlis, le παλαιὸς νεώς n'est pas la même chose que l'ἀρχαῖος νεώς. Celui-ci est le temple primitif, originel ; c'est le double temple d'Erechtheus et d'Athéna, que

remplaça l'Erechtheion ; celui-là, au contraire, est l'Hékatompedon, l'ancien temple par rapport aux nouveaux édifices construits sur l'Acropole au ve siècle ; c'est donc de l'Hékatompedon qu'il s'agit dans le passage de Xénophon. Le temple incendié ne fut pas reconstruit, et dès lors les Caryatides de l'Erechtheion furent mises en pleine valeur. Quant à l'ὀπισθόδομος, ce nom ne servit pas à désigner la partie occidentale de l'Hékatompedon ; il fut toujours donné à l'une des parties du Parthénon, à celle où l'on renfermait les trésors de la déesse, et qui jouait le rôle de θησαυροφυλάκιον.

L'article de Michaëlis a provoqué une intéressante discussion entre Michaëlis lui-même et Petersen, sur la question de savoir comment il faut interpréter le passage où Pausanias raconte sa visite de l'Erechtheion. Mais cette discussion ne se rattache pas directement à l'étude du Vieux temple d'Athéna [1].

Dans les *Harvard Studies in classical Philology*, M. Nickerson Bates a publié sous le titre : *Notes on the old temple of Athena on the Acropolis* [2], un article où il aborde le même sujet à un point de vue moins archéologique qu'historique. D'après lui, le temple ancien ne fut pas reconstruit. En effet, si nous en croyons l'orateur Lycurgue [3], les Athéniens, comme d'autres Grecs d'ailleurs, prêtèrent après les guerres médiques le serment de ne relever aucun des temples qui avaient été brûlés ou détruits par les envahisseurs ; ce serment paraît avoir été fait et tenu à Élatée, à Éleusis, à Sunium, à Rhamnunte. Dans d'autres villes, les monuments ruinés pendant les guerres médiques furent reconstruits, mais seulement après 450. Pour ce qui est des temples de l'Acropole, l'auteur croit que les anciens sanctuaires ne furent pas d'abord reconstruits; mais bientôt Périclès, pour embellir l'Acropole, persuada au peuple athénien de révoquer le serment qu'il avait fait. Athènes se laissa convaincre ; ce fut alors, mais alors seulement, que la construction du Parthénon fut décidée, puis entreprise. Ainsi M. N. Bates n'admet pas la survivance après 480 de l'ancien temple d'Athéna. Il s'inscrit donc, lui aussi, en faux contre la thèse de Doerpfeld.

M. Furtwaengler, dans les *Sitzungsberichte der bayerischen Akade-*

1) *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archaeologischen Instituts*, 1902 (XVII), p. 1-31, p. 59 et sq., p. 81 et sq.

2) *Harvard Studies*, 1901, p. 320 et sq.

3) *Contre Leocratem*, § 81 ; cf. Pausanias, X, 35, 2 et 3 ; Diodore de Sicile, XI, 29, 1-4 ; Plutarque, *Vie de Périclès*, 17.

mie[1], et M. Cooley, dans l'*American journal of Archaeology*[2], ont exprimé leur avis sur ce problème intéressant.

Avec sa vivacité habituelle, M. Furtwaengler montre toutes les invraisemblances qu'entraîne après elle l'adoption de la thèse soutenue par Dœrpfeld. Il est impossible d'admettre, dit-il, que dans une ville aussi éprise d'art qu'Athènes, les admirables Caryatides de l'Erechteion aient été masquées par un édifice voisin; que l'une des cellae de ce même Erechtheion soit restée vide du ξόανον pour lequel elle avait précisément été construite; enfin que l'opisthodomos ait été autre chose que l'une des parties du Parthénon. M. Furtwaengler combat donc sur tous les points de théorie de Dœrpfeld.

M. A. S. Cooley s'y rallie au contraire sans réserve. Son article est une étude approfondie du culte d'Athéna Polias sur l'Acropole. Il a réuni et très clairement classé tous les textes épigraphiques et littéraires qui mentionnent le temple d'Athéna Polias. Pour lui, tous ces documents concourent à prouver que ce temple n'était ni l'Erechtheion, ni le Parthénon, mais le vieux temple détruit pendant les guerres médiques et immédiatement rebâti. Quant à l'opisthodomos, c'est bien la partie occidentale de cet antique sanctuaire, connu aussi sous le nom d'Hékatompedon. Toutefois M. Cooley ne dissimule pas, dans sa conclusion, que cette thèse est de nature à être très discutée; mais il pense qu'elle est appelée à recueillir des suffrages de plus en plus nombreux.

La bataille entre partisans et adversaires de Doerpfeld est donc loin d'être finie. Quelle qu'en doive être l'issue, il faut remercier Dœrpfeld d'avoir provoqué tant d'études intéressantes et une discussion aussi vive.

Hors de l'Acropole, un seul temple a été fouillé sur l'emplacement d'Athènes; c'est celui que Stuart et Revett avaient signalé dans le voisinage de la source Kallirhoé et de l'Ilissos[3]. Depuis leur passage, ce qui restait du monument a peu à peu disparu. M. A. Skias, qui a fouillé l'endroit, n'y a retrouvé que des fondations très bouleversées. D'après Dœrpfeld, ce sont là les ruines du temple d'Artémis Agrotera, que Pausanias signale précisément dans le voisinage de la fontaine Kallirhoe et près du Stade.

1) A. 1898, t. I, p. 349 et suiv.
2) A. 1899, p. 345 et suiv.
3) *Athenische Mittheilungen*, 1897, p. 227.

*
* *

Dans l'Attique, deux points seulement retiendront notre attention : Sunium et Eleusis.

Au sommet du cap Sunium, se dressent douze colonnes, que plusieurs voyageurs ou archéologues ont depuis longtemps signalées. On y voyait les vestiges du temple d'Athéna cité par Pausanias. Des fouilles ont été entreprises en cet endroit. Commencées en 1897, poursuivies en 1898 et 1899 par M. V. Stais, elles ont donné des résultats fort intéressants [1].

D'abord, la divinité adorée dans ce temple était non pas Athéna, mais Poseidon. Une inscription trouvée dans les fouilles ne laisse subsister aucun doute à ce sujet. En second lieu, deux temples s'élevèrent successivement sur le même emplacement. Le plus ancien, de caractère archaïque fort net, fut sans doute détruit lorsque les Perses envahirent l'Attique. Un second temple fut bâti plus tard, et les ruines du premier temple fournirent de nombreux matériaux pour l'édifice nouveau. Ce temple était entouré d'un péribole, dont le mur d'enceinte est encore visible en certains points. On pénétrait dans le péribole par des propylées, divisées en deux portiques de largeur inégale. A droite des propylées, dans l'intérieur du sanctuaire, il y avait un portique, long de 25 mètres, dont plusieurs colonnes ont été retrouvées. Un peu plus loin, après l'angle du péribole, un second portique, un peu plus petit que le premier, ornait la face ouest du mur d'enceinte. Ces deux portiques paraissent dater à peu près de la même époque que le temple lui-même.

Quant au temple d'Athéna, mentionné par Pausanias et par Vitruve, il a été découvert à quelque distance du sanctuaire de Poseidon. Comme celui-ci, il se compose essentiellement d'un *temenos*, clos par un mur, et au centre duquel s'élevait le *naos* proprement dit. Le mur d'enceinte paraît antérieur au ve siècle. Cette observation est confirmée par l'aspect et le caractère archaïque de plusieurs objets votifs, idoles et statuettes en terres cuites, qui ont été recueillis pendant les fouilles. L'on a trouvé également, dans les ruines de ce temple, plusieurs inscriptions intéressantes, en particulier des décrets du peuple athénien relatifs à des personnages appelés στρατευόμενοι ἐπὶ Σουνίου.

Il n'y a pas eu, à proprement parler, d'importantes découvertes

1) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1900, p. 113 et suiv.

archéologiques à Eleusis depuis 1898. Mais deux ouvrages d'ensemble et plusieurs études de détail doivent être signalés.

Nous avons déjà parlé dans la Revue du nouveau Mémoire consacré par M. Foucart aux *Mystères d'Eleusis*. Avec le Mémoire paru en 1895, il constitue une étude d'ensemble, dont toutes les parties ne nous paraissent pas avoir la même valeur scientifique, mais qu'il sera désormais indispensable de consulter lorsque l'on voudra se rendre un compte exact de la religion éleusinienne [1].

Le livre de M. Trübner, *Die Eleusinischen Göttinnen* [2], est consacré moins au culte d'Éleusis qu'aux deux grandes déesses du sanctuaire. C'est donc une étude de mythologie plus que d'archéologie.

M. O. Rubensohn, dans un important article des *Athenische Mittheilungen* [3], étudie deux épisodes de la légende de Déméter. Le premier de ces épisodes pourrait être intitulé : le *Repos de Déméter sur l'Agélastos Petra*. L'*Agélastos Petra* est la pierre sur laquelle Déméter s'assit, pour pleurer sa fille Koré qui venait de lui être ravie, Cette pierre, dit l'auteur de l'article, représente la terre rocheuse, et doit être située à l'une des issues de l'Hadès. Or il y avait en Grèce plusieurs endroits auxquels on attribuait ce caractère, par exemple la Λευκαδία πέτρα, l'Ἀνακλήθρα πέτρα. Deux issues de ce genre existaient sur le territoire d'Éleusis : l'une était appelée l'Érineos et s'ouvrait non loin du Kephisos; l'autre portait le nom de Plutonion, et se voyait près de l'extrémité septentrionale du rocher qui formait l'Acropole d'Éleusis. C'était en l'un ou l'autre de ces deux points que la légende éleusinienne devait placer l'*Agélastos Petra*. D'autre part, M. Rubensohn croit retrouver, dans un fragment de bas-relief qui provient du sanctuaire même d'Éleusis, l'image de Déméter assise sur l'*Agélastos Petra*; ce fragment représente une déesse, d'aspect matronal, assise presque à terre sur une légère saillie rocheuse, et devant laquelle se tient debout un groupe de fidèles dans l'attitude de l'adoration.

Le second épisode de la légende éleusinienne, étudié par M. Rubensohn, est relatif à Triptolème. Dans le mythe local d'Éleusis, Triptolème est le premier laboureur du champ sacré, comme l'est à Athènes Bouzygès ou Épiménidès. M. Rubensohn croit reconnaître une double représentation de cet épisode : 1° sur un vase peint originaire de Cumes, et qui figure aujourd'hui dans la collection de Luynes à la Bibliothèque

1) P. Foucart, *Les grands Mystères d'Eleusis*, Paris, 1900.

2) Strasbourg, 1901.

3) *Athenische Mittheilungen*, 1899, p. 46 et sq.

Nationale ; 2° sur un scyphos du Musée de Berlin, qui a été trouvé en Béotie. Ce n'est pas le même moment de l'épisode qui est représenté sur les deux monuments. Sur le vase de Cumes, Déméter tient encore la charrue, qu'elle va donner à Triptolème ; sur le scyphos du Musée de Berlin, Triptolème l'a déjà reçue des mains de la déesse. M. Rubensohn voit dans cette double représentation de l'épisode de Triptolème sur des vases peints une preuve de l'authenticité et de l'antiquité du mythe qui attribue à Triptolème l'invention du labourage.

Parmi les rites du culte éleusinien, l'un des plus énigmatiques était la κερνοφόρια. En particulier, l'on ne sait pas avec précision à quoi servaient les κέρνοι ou κέρχνοι. MM. Kourouniotis et Skias, dans l'Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική[1], MM. Rubensohn et Dragoumis, dans les *Athenische Mittheilungen*[2], se sont efforcés de résoudre ce problème. Ils ont fait appel à de nombreux documents archéologiques. Des κέρνοι intacts ou brisés ont été trouvés en assez grand nombre dans les ruines du sanctuaire éleusinien ; ces instruments sont représentés sur des bas-reliefs, des médailles, des plaques en terre cuite peintes ; en outre quelques indications sur leur usage sont données par Athénée. Il semble qu'on doive écarter l'opinion de ceux qui veulent voir dans les κέρνοι des θυμιατήρια. Il est un point, en effet, que les monuments mettent hors de doute, c'est que les κέρνοι étaient portés sur la tête. Peut-être la solution proposée par M. Kourouniotis est-elle la plus vraisemblable : les κέρνοι étaient des vases destinés, au moins primitivement, à contenir tous les produits liquides de la terre, tels que l'huile, le vin, etc. Leur usage fut certainement rituel à l'origine ; plus tard les κέρνοι peuvent n'avoir plus été que des ornements. Mais il en est de la question des κέρνοι éleusiniens comme du problème relatif à l'ἀρχαῖος νεώς de l'Acropole. Aucune des solutions proposées n'a pu encore emporter pleinement la conviction. *Adhuc sub judice lis est.*

*
* *

III. L'ILE D'ÉGINE. — Une très importante découverte a été faite en 1901 dans l'île d'Égine par M. Furtwaengler. Grâce aux fouilles qu'il a dirigées sur l'emplacement du fameux temple, dont les frontons sont

1) A. 1898, p. 21 et suiv. ; 1901, p. 1 et suiv.
2) *Athenische Mittheilungen*, 1898, p. 271 et suiv. ; 1901, p. 38 et suiv.

une des richesses de la Glyptothèque de Munich, on sait maintenant, sans aucun doute possible, que la déesse à laquelle le temple fut consacré était non pas Athéna, mais une vierge des légendes éginétiques, Aphaia.

Le fait ressort de la découverte d'une inscription archaïque qui mentionne à la fois la déesse elle-même, son temple sous le nom d'οἶκος, son autel βωμός, sa statue en ivoire, ἐλέφας. Les textes anciens ne nous fournissent pas beaucoup de renseignements sur la déesse Aphaia. Pausanias rattache sa légende aux mythes crétois; Aphaia, d'après lui, serait pour les Éginètes ce que sont pour les Crétois Britomartis ou Dictynna. Quoi qu'il en soit de l'origine primitive du culte d'Aphaia, il est certain que ce culte était très ancien dans l'île d'Égine. Car la découverte du nom de la déesse n'est pas le seul résultat important des fouilles entreprises par M. Furtwaengler. Outre plusieurs morceaux de sculpture, dont deux têtes admirablement conservées, qui complètent les frontons de Munich, M. Furtwaengler et ses collaborateurs ont trouvé une grande quantité de petits objets votifs de l'époque mycénienne et de l'époque grecque archaïque, « attestant en ce lieu la continuité d'un culte remontant bien au delà de l'invasion dorienne » (S. Reinach).

M. Furtwaengler a publié un résumé de ses découvertes dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich[1]; M. S. Reinach a lu sur le temple d'Aphaia une intéressante communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres[2].

*
* *

IV. Delphes. — La fouille proprement dite du grand sanctuaire d'Apollon est terminée à Delphes depuis plusieurs années. Hors du temenos, l'École française d'Athènes a déblayé plus récemment le stade, l'hippodrome, le gymnase, et l'ensemble de monuments auquel les habitants du pays donnent aujourd'hui le nom de *Marmaria*. Les résultats de ces fouilles ne sont aujourd'hui encore connus que par fragments. Pourtant, dès 1898, M. Homolle écrivait : « Pour répondre au désir des savants comme à notre devoir, nous sommes en état de réunir en un album, d'expliquer par une notice rapide, la topographie, les ruines, les monuments figurés, et de mettre par une publication provisoire et sommaire nos découvertes à la disposition et au service de tous;

1) *Sitzungsberichte der bayer. Akademie zu München*, 1901, p. 363 et suiv.
2) *C. R. de l'Académie des Inscriptions*, 1901, p. 524 et suiv.

elle pourra être prête à la fin de 1899[1]. » Cette promesse n'a pas été tenue. Cette publication provisoire et sommaire est toujours attendue. Sans doute artistes et savants ont pu admirer d'abord à l'Exposition Universelle de 1900, puis au salon de 1901, la restauration de M. A. Tournaire, qui fut le collaborateur dévoué de l'École française; sans doute les parties essentielles de cette restauration ont été publiées en un fascicule par la librairie Fontemoing[2]; mais aucune notice d'ensemble n'accompagne ce fascicule de planches, et nous regrettons vivement que M. Homolle n'ait pas cru devoir publier, comme l'a fait M. Furtwaengler pour ses fouilles d'Égine, un *vorlaufiger Bericht* de l'œuvre remarquable accomplie, sous sa direction, par l'Ecole d'Athènes. Nous en sommes donc réduits à signaler ici un certain nombre d'articles, imprimés presque tous dans *le Bulletin de Correspondance hellénique*, et qui traitent, à propos de Delphes, de sujets très divers. Les uns exposent la topographie du sanctuaire proprement dit; d'autres énumèrent les principaux résultats des fouilles exécutées en dehors du temenos; ceux-ci sont consacrés à l'étude de certains trésors, ceux-là mettent en lumière les caractères distinctifs de tel ou tel *ex-voto* spécialement intéressant. Quelle que soit la valeur scientifique de ces études de détail, elles ne sauraient remplacer, à notre avis, et elles laissent toujours regretter cette publication provisoire annoncée il y a près de cinq ans par M. Homolle.

Le sanctuaire d'Apollon occupait, au pied du Parnasse, une pente escarpée qui dévale depuis les roches Phaedriades jusque dans la vallée du Pleistos. Il couvrait environ deux hectares de terrain; sa forme générale était celle d'un trapèze. Une large esplanade avait été construite vers le milieu du τέμενος; là s'élevait le temple du dieu. Le sanctuaire tout entier était entouré d'un mur d'enceinte continu ou περίβολος, qui a été dégagé presque partout; il était parcouru de bas en haut par la Voie Sacrée, qui y dessinait et y dessine encore nettement une sorte des grand S renversé. De cette Voie Sacrée partaient à droite et à gauche des rues secondaires, qui aboutissaient aux diverses portes ménagées dans le περίβολος. La situation et la disposition topographique du sanctuaire avaient nécessité la construction d'un système complet de travaux hydrauliques. Des digues puissantes avaient été établies pour protéger contre les eaux de la montagne les monuments et les œuvres d'art accumulés

1) *Bull. de Corr. hellén.*, 1898, p. 564.
2) Paris, 1902.

dans le sanctuaire; des égouts, des canaux avaient été creusés pour faciliter l'écoulement de ces eaux; à l'époque romaine, un réservoir fut même construit pour en recueillir le trop-plein. Ce fut surtout au-dessus et autour du grand temple que de minutieuses précautions furent prises contre les inondations subites[1].

M. Homolle s'est efforcé de fixer l'emplacement des trésors et des *ex-voto* qui s'échelonnaient le long de la Voie Sacrée depuis l'entrée principale du sanctuaire. Dans une première étude, il avait présenté comme acquis ou comme très probables les résultats suivants : à gauche, se succédaient le Taureau de Corcyre, l'*ex-voto* des Tégéates, le Δούρειος Ἵππος, l'offrande de Marathon, le double *ex-voto* des Argiens (les Sept contre Thèbes, les Épigones), l'*ex-voto* des Tarentins (les prisonniers de Messapie), le trésor de Sicyone, le trésor de Cnide; à droite: l'*ex-voto* des Lacédémoniens ou monument d'Aegos-Potamos, qui dominait un *ex-voto* des Arcadiens, l'Hémicycle des Argiens où étaient représentés divers rois d'Argos[2]. Ces conclusions de M. Homolle ont été combattues par MM. Bulle et Wiegand. D'après ces deux savants, le Taureau de Corcyre se trouvait à droite et non à gauche de la Voie Sacrée; de même l'*ex-voto* des Tégéates s'élevait à droite de la Voie; à droite encore, il faut placer le Δούρειος ἵππος, dans le voisinage de l'Hémicycle ou exèdre des rois d'Argos. Dans ce système l'offrande de Marathon se place entre le Taureau de Corcyre et le Δούρειος ἵππος, le monument d'Aegos-Potamos avec les statues de Lysandre et des généraux spartiates passe à gauche de la Voie Sacrée, en face de l'*ex-voto* des Tégéates, dans le voisinage immédiat du double *ex-voto* des Argiens[3].

En réponse à l'article de MM. Bulle et Wiegand, M. Homolle reconnaît la valeur de leurs arguments en ce qui concerne le Taureau de Corcyre, l'*ex-voto* des Tégéates, l'offrande de Marathon et le monument d'Aegos-Potamos; mais il fait des objections pressantes à leur opinion sur l'emplacement du Δούρειος ἵππος qu'il place au-dessus, et non à côté, de l'offrande de Marathon[4].

M. Homolle n'a pas poussé plus loin la description de la Voie Sacrée; il n'en a étudié que la première section. Puis il l'a quittée pour

1) *Bull. de Corr. hellén.*, 1897, p. 256 et suiv.
2) *Id.*, ibid.
3) *Id.*, 1898, p. 328 et suiv.
4) *Id.*, 1898, p. 572 et suiv.

exposer brièvement les résultats des fouilles entreprises au Stade, dans le gymnase, à la Marmaria.

Le Stade de Delphes était connu à la fois par un texte de Pausanias [1] et par les descriptions que plusieurs voyageurs en ont données depuis Cyriaque d'Ancône jusqu'à Clarke. Au début des fouilles de l'École d'Athènes, le Stade était invisible ; sur son emplacement existait une énorme terrasse artificielle, qu'avait formée peu à peu l'accumulation des terres entraînées par les eaux le long des pentes de la montagne. Les fouilles françaises l'ont fait complètement réapparaître au jour. Il mesurait 177m,55 de longueur ; sa largeur était de 28m,50 au milieu de la piste, de 25m,25 et de 25m,65 aux deux extrémités. Sur les gradins pouvaient prendre place environ 7.000 personnes. Le Stade qui a été découvert est celui qu'Hérode Atticus fit construire au IIe siècle de l'ère chrétienne ; mais une inscription, trouvée dans les environs immédiats de l'édifice, nous apprend qu'il y avait un stade à Delphes dès le Ve siècle avant J.-C. [2].

Le Gymnase était situé hors du téménos, près du temple d'Athena Pronoia ou Pronaia ; il dominait immédiatement le vallon du Pleistos. Déjà M. Foucart, dans son *Mémoire sur les ruines de Delphes*, avait décrit les vestiges qui émergeaient au-dessus du sol ; le monument a été fouillé complètement en 1898. L'ensemble des constructions, qui s'élevaient en cet endroit, date en majeure partie du IVe siècle avant J.-C. ; il comprenait un gymnase proprement dit et une palestre ; un aqueduc dérivé de la source de Castalie passait non loin de là ; un sanctuaire de Demeter y était attenant. Les ruines des diverses constructions s'étagent, entre le ravin de Castalie et la route d'Arachova, sur deux terrasses dissemblables ; on y reconnaît un portique (ξυστός), une esplanade, qui était sans doute arrosée et plantée d'arbres (l'ὕπαιθρον que cite Pausanias), la palestre proprement dite, enfin une piscine ronde, de 10 mètres de diamètre, qui occupait, en plein air, le centre d'une cour absolument découverte [3].

Au-delà du Gymnase, l'École française, dans ses dernières fouilles de la Marmaria, a découvert plusieurs édifices et autels très voisins les uns des autres, qui avaient été construits sur une terrasse longitudinale dominant la pente du ravin du Pleistos. De ces édifices, les plus importants sont : un temple rond, décoré de 20 colonnes doriques, dont

1) Pausanias, X, 32, 1.
2) *Bull. de Corr. hellén.*, 1899, p. 601 et suiv.
3) *Id.*, 1899, p. 601 et suiv.

les métopes représentaient une Centauromachie et une Amazonomachie, qui paraît dater des dernières années du v[e] siècle avant J.-C., et dans lequel un fragment d'inscription permet de reconnaître le temple d'Athena Pronoia ou Pronaia[1]; — un édifice carré, de style ionique admirable, dans lequel M. Homolle croit reconnaître le trésor des Phocéens, mentionné par Pausanias; — le temple et l'autel d'Athena Erganè. Dans les ruines de ces divers monuments ont été retrouvés des fragments de sculpture d'une grâce achevée et d'un art incomparable[2].

Telles sont les études partielles publiées par M. Homolle sur quelques points de la topographie du sanctuaire. Ce ne sont là que des morceaux détachés, qui ne se font guère suite, qui ne se relient pas l'un à l'autre par un lien étroit, et dont l'ensemble manque d'unité.

D'autre part M. Homolle s'est occupé de la décoration sculpturale de plusieurs monuments. Il s'est efforcé, à l'aide des nombreux morceaux de sculpture trouvés soit autour du grand temple soit en différents points du téménos, de reconstituer les groupes de sculptures qui ornaient les deux frontons du naos d'Apollon. Il croit retrouver les éléments de ces groupes dans deux séries de fragments, l'une en marbre, l'autre en tuf. Comme d'après Hérodote, deux espèces de matériaux furent employés dans la construction du temple, le tuf pour l'ensemble de l'édifice, le marbre pour la façade orientale, grâce à la libéralité de la puissante famille des Alcméonides, il est vraisemblable que les fragments de marbre sont les restes du fronton oriental, et les fragments de tuf ceux du fronton occidental. Ce principe posé, M. Homolle, par une série d'observations ingénieuses, de rapprochements et de comparaisons fort vraisemblables, montre que le fronton oriental était probablement orné d'un groupe en marbre, qui représentait Apollon et Hèraclès se disputant le Trépied delphique sous l'œil d'Athéna. Divers personnages accessoires encadraient la scène principale. Tous les fragments retrouvés datent, par le style, de la fin du vi[e] ou des premières années du v[e] siècle avant J.-C. Les fragments en tuf forment une série tout à fait analogue à la série des fragments en marbre; ils sont de même style et datent, suivant toute probabilité, de la même époque. Le sujet de ce second groupe était une Gigantomachie; deux des personnages étaient

1) Les documents antiques donnent à la déesse tantôt l'épithète Pronoia, tantôt l'épithète Pronaia; la discussion de ce problème, ébauchée déjà dans l'article Πρόναος du *Thesaurus* d'Henri Estienne, devra être reprise et poussée à fond quand seront publiés les résultats des fouilles de la Marmaria.

2) Paris, 1902.

certainement Athéna et Enkelados; le centre de la composition était probablement occupé par la figure de Zeus. Les morceaux de sculpture, à l'aide desquels M. Homolle s'est efforcé de reconstituer ces deux groupes des frontons du grand temple, sont très fragmentaires; aussi les solutions proposées gardent-elles, de l'aveu même de l'auteur, un caractère marqué d'hypothèse. Un point cependant paraît acquis : c'est que ces sculptures datent des dernières années du VIe ou des premières années du Ve siècle [1].

Outre les frontons du grand temple, M. Homolle a étudié de très près plusieurs autres édifices du sanctuaire. Il s'est attaché spécialement à deux des trésors qui ornaient le sanctuaire delphique, à ceux de Cnide et de Siphnos. Ces deux édifices étaient voisins et semblables, sans pourtant qu'on puisse les confondre. La façade de chacun d'eux était ornée de deux caryatides. On crut tout d'abord que les fragments des quatre statues appartenaient à un seul et même édifice; mais un examen plus minutieux de ces fragments montra que les caryatides devaient être groupées deux à deux et qu'elles appartenaient à deux monuments distincts. M. Homolle a étudié avec le plus grand soin le type de la caryatide à Delphes et son développement. C'est là un travail d'archéologie pure et non d'histoire religieuse; aussi nous nous contenterons d'en signaler les conclusions. Pour M. Homolle, l'origine de la caryatide doit être cherchée dans certains rites du culte de Déméter. Le polos, qui orne la tête des caryatides, est la coiffure ordinaire des grandes déesses asiatiques qui personnifient la nature, Artémis, Aphrodite, Cybèle; d'autre part un des emblèmes caractéristiques de Déméter est le calathos. Or le polos et le chapiteau campaniforme qui le surmonte dans les figures de caryatides forment ensemble un calathos stylisé; aussi devrait-on plutôt employer le terme canéphore que le mot usuel : caryatide. Au point de vue de la conception du type et de la facture, M. Homolle insiste sur l'influence asiatique qui se révèle, en particulier, dans les caryatides du Trésor de Siphnos et dans la décoration sculpturale du Trésor de Cnide. Il s'efforce d'y démêler d'une part l'action de l'art oriental, d'autre part les tendances originales qui s'accusent dans les œuvres exécutées par des artistes des îles ou des artistes péloponnésiens [2].

1) *Bull. de Corr. hellén.*, 1901, p. 457 et suiv.

2) *Id.*, 1898, p. 586 et suiv.; 1899, p. 617 et suiv.; 1900, p. 427 et suiv.; p. 582 et suiv.

Enfin quelques monuments d'un intérêt particulier ont attiré l'attention de M. Homolle et de plusieurs autres archéologues. Ce sont la colonne des Naxiens, les trépieds de Gélon, l'*ex-voto* du Thessalien Daochos et de sa famille, la chasse d'Alexandre, la colonne d'acanthe surmontée du groupe des trois danseuses, le Trophée des Messéniens de Naupacte, le trophée de Paul-Émile, le célèbre Aurige, les bas-reliefs qui ornaient, dans le théâtre, le mur de la scène. Les articles consacrés à ces divers monuments, forment autant de monographies séparées, dont le caractère est surtout archéologique. L'un des plus intéressants est celui que M. Homolle a consacré, après Preuner, à l'*ex-voto* du Thessalien Daochos; cet *ex-voto* du sanctuaire delphique, se composait de plusieurs statues, dont l'une, celle d'Agias, était la reproduction en marbre d'une œuvre de bronze exécutée à Pharsale par Lysippe. M. Homolle a pris texte de cette découverte de Preuner pour étudier l'*ex-voto* delphique surtout au point de vue de l'histoire de Lysippe et de l'école de Sicyone. Signalons encore l'étude ingénieuse et suggestive de M. Homolle sur la colonne d'acanthe que couronne le groupe des trois danseuses [1].

Il n'est pas jusqu'à l'omphalos lui-même, la pierre sacrée de Delphes, qui n'ait fait l'objet d'une étude approfondie. Miss Jane E. Harrisson a cherché quelle était l'origine et la signification du filet en bandelettes qui entourait l'omphalos. D'après l'auteur il faudrait voir dans ce filet une forme simplifiée de l'antique manteau en poil de chèvre, αἰγίς, ἄγρηνον, que portaient les devins des époques primitives. « Il était naturel d'en vêtir l'omphalos, la pierre de l'ὀμφή ou sainte voix prophétique; n'était-ce pas en effet un ἔμψυχος λίθος, un objet quasi-humain, qu'il fallait chérir et dorloter comme un enfant [2]? »

Outre les études purement archéologiques qui ont été déjà consacrées aux sanctuaires de Delphes, M. Homolle et plusieurs de ses jeunes collaborateurs, au premier rang desquels se placent dès maintenant MM. Bourguet, Colin et Laurent, ont entrepris l'étude méthodique de très nombreux documents épigraphiques, que les fouilles de l'École française ont ajoutés aux inscriptions découvertes jadis par M. Wescher, Foucart, Haussoullier. Ces documents jettent de très vives lumières sur l'administration du sanctuaire, de ses biens mobiliers et immo-

1) *Bull. de Corr. hellén.*, 1897, p. 579 et suiv.; 1898, p. 566 et suiv.; 1899, p. 421 et suiv.; Preuner, *Ein Delphisches Weihgeschenk*, Leipzig, 1900.
2) *Bull. de Corr. hellén.*, 1900, p. 254 et suiv.

biliers, sur la chronologie delphique, sur l'histoire du temple, etc.[1].

L'École française d'Athènes se prépare ainsi, par une abondante série de monographies et d'études analytiques, à la grande tâche qui maintenant lui incombe et dont l'accomplissement sera pour elle un honneur : la publication, depuis longtemps annoncée, à peine commencée aujourd'hui, des découvertes qu'elle a faites à Delphes. Il est souhaitable qu'elle ne se laisse pas détourner par d'autres fouilles de cette tâche. Ce qui a été fait pendant dix ans au pied du Parnasse est certes une grande et belle œuvre : mais elle resterait à jamais imparfaite si l'École française ne commençait à bref délai la publication du grand ouvrage que le monde savant attend avec impatience.

* * *

V. Étolie et Épire : *Thermon et Dodone.* — M. Sotiriadis a découvert en 1899, sur l'emplacement de Thermos ou Thermon, l'ancienne capitale de la Ligue étolienne, un sanctuaire enclos de mur, un véritable temenos consacré à Apollon. Au milieu du temenos, s'élevait au IIIe et au IIe siècle avant J.-C., un temple dorique, celui probablement d'Apollon Thermios. Ce temple avait remplacé, à une époque qu'il n'est pas facile de déterminer, un temple plus ancien dont le plan et la disposition présentent des particularités remarquables. Le σηκός de ce temple archaïque se compose de deux pièces : une longue cella, ouverte au sud, et derrière celle-ci, une petite chambre carrée faisant face au nord. Les deux pièces se terminent par une façade *in antis*; entre les antes s'élève une colonne; au milieu de la chambre carrée une colonne unique existait, dans l'alignement de la colonne médiane de la façade; la cella proprement dite était divisée en deux nefs allongées par une file de 10 colonnes également alignées sur la colonne qui occupait le centre de la façade. La colonnade intérieure de l'une et de l'autre pièce était formée de colonnes en bois posées sur des dés de pierre. M. Sotiriadis attribue cette construction à la seconde moitié du VIe siècle avant J.-C.

Enfin, au-dessous de ce temple, M. Sotiriadis croit avoir retrouvé les restes d'un édifice encore plus ancien, probablement d'un mégaron de type mycénien.

Tout autour du temple, sur une longueur de plus de 30 mètres et

1) *Bull. de Corr. hellén.*, années 1897, 1898, 1899, 1900, 1901, *passim*.

sur une largeur de 15, le sol antique était constitué par une épaisse couche de cendres, dans laquelle ont été retrouvés des débris innombrables d'os et de dents d'animaux calcinés, ainsi que beaucoup de πίθοι en terre cuite plus ou moins bien conservés. M. Sotiriadis croit que cette couche de cendres représente un autel primitif, analogue au fameux autel de cendres de l'Heraeum d'Olympie.

Plusieurs inscriptions du IIIe et du IIe siècle avant J.-C. ont été recueillies pendant les fouilles. La source qui alimentait le sanctuaire a été de même découverte : c'est un bassin en pierres de taille long de 6 mètres, large de 4 mètres, profond de 2 mètres[1].

L'article, publié par M. Cook dans le *Journal of Hellenic Studies* sous le titre : *The Gong at Dodona*, est consacré à l'un des rites les plus curieux du vieux sanctuaire de Zeus. Les auteurs anciens nous ont appris, d'une part qu'il y avait dans le téménos de Dodone une série de trépieds ou de chaudrons (τρίποδες, λέβητες) placés si près les uns des autres, que tous résonnaient dès que l'un d'eux était touché ; d'autre part que dans ce même téménos on pouvait voir un chaudron posé sur une colonne à une faible distance d'une autre colonne qui portait une statuette d'enfant armée d'un fouet dont la lanière était garnie de bronze. Le vent mettait en mouvement le fouet qui venait frapper le chaudron, et le chaudron résonnait. Comme c'étaient les Corcyréens qui avaient dédié à Zeus la double colonne, le chaudron et l'enfant au fouet, le fouet était connu sous le nom ἡ Κερκυραίων μάστιξ. M. Cook a réuni tous les textes qui mentionnent soit les chaudrons ou les trépieds, soit le fouet de Dodone. Pour mettre d'accord les deux séries de textes, il suppose qu'il n'y avait d'abord, dans le téménos, que les trépieds ou les chaudrons ; puis que, plus tard, ces objets résonnants furent remplacés par le groupe plus artistique et plus perfectionné de l'enfant au fouet et du chaudron. Mais quelle était la fonction soit de la série de trépieds soit du groupe qui l'aurait remplacée ? Pour répondre à cette question, M. Cook rappelle toutes les circonstances dans lesquelles les anciens avaient l'habitude de faire résonner le bronze. C'était là un rite tantôt purificatoire, tantôt funéraire, tantôt enfin prophylactique. Toutefois, à Dodone, les documents antiques nous apprennent que les sons émis par les trépieds ou chaudrons de bronze étaient recueillis comme oracles. D'après M. Cook, cette valeur mantique n'aurait été attribuée que fort tard aux résonances des bronzes de Dodone. Primitivement, dit-il, les trépieds ou les chau-

1) Ἐφημερὶς Ἀρχαιολογική, 1900, p. 161 et suiv.

drons étaient frappés pour écarter du sanctuaire toute mauvaise influence; mais la confusion ne tarda pas à s'établir entre ce rite secondaire et l'oracle, et bientôt l'on en vint à considérer les résonances du bronze comme l'oracle lui-même. M. Cook ajoute que la disposition de l'enfant et du chaudron sur deux colonnes avait un caractère religieux; il rapproche de ce détail un chapitre de l'opuscule de Lucien sur la *Déesse Syrienne*, dans lequel l'auteur parle d'un personnage qui passait sa vie juché sur une colonne, et qui pour cette raison était considéré comme un saint[1].

.˙.

VI. PÉLOPONNÈSE : ARGOLIDE, ARCADIE. — Dans le Péloponnèse, ce sont l'Argolide et l'Arcadie qui ont fourni la matière la plus féconde aux études d'archéologie religieuse.

M. C. Waldstein et ses collaborateurs de l'École Américaine ont commencé la publication d'un grand ouvrage d'ensemble sur l'Heraeum d'Argos. Ce sanctuaire a été fouillé pendant les années 1892, 1893 et 1894; ces fouilles ont été déjà brièvement signalées dans la Revue[2]. Nous pouvons maintenant en mieux apprécier l'intérêt. Le premier volume de *The Argive Heraeum* comprend une *Introduction générale*, signée par M. Waldstein, puis une série d'études sur la géologie de la région, l'architecture du temple, les œuvres de statuaire en marbre qui ont été trouvées sur l'emplacement de l'Heraeum, enfin les inscriptions sur pierre et sur briques qui ont été recueillies pendant les fouilles. Ces diverses parties du volume ont pour auteurs, outre M. Waldstein, MM. Stephens Washington, Lippincott Tilton, Byam Richardson, et Rignall Wheeler. Quarante et une planches hors texte et 90 figures dans le texte illustrent fort bien cette belle publication[3].

Dans son *Introduction générale*, M. Waldstein présente les résultats d'ensemble de ses recherches. Hera fut toujours la divinité principale des populations qui habitaient la plaine d'Argos; son sanctuaire était le plus important du pays; il était commun aux cités d'Argos, de Mycènes, de Tyrinthe. Il existait certainement avant l'établissement de la domination dorienne dans le Péloponnèse. Les autres Heraea du monde grec,

1) *Journal of Hellenic Studies*, 1902, p. 5 et suiv.
2) 1895, t. XXI, p. 20.
3) C. Waldstein, *The Argive Heraeum*, t. I, Boston et New-York, 1902.

en particulier celui de Samos, dérivent du grand sanctuaire argien. Hera était une déesse de la végétation et du réveil de la nature au printemps ; d'autre part, elle présidait à toute la vie domestique et sociale de ses adorateurs. L'une des cérémonies les plus importantes du culte d'Hera en Argolide était la célébration du ἱερὸς γάμος. Le culte d'Hera a existé sans interruption en Argolide depuis l'époque mycénienne jusqu'aux temps historiques.

Primitivement l'Heraeum fut peut-être plus étroitement rattaché à Tyrinthe qu'à Mycènes ou Argos. Les murs cyclopéens du plus ancien temple qui ait été retrouvé dans le sanctuaire rappellent les parties les plus vieilles des murailles de Tyrinthe. Un peu plus tard, Mycènes remplaça Tyrinthe au premier rang. A partir du ve siècle, ce fut Argos qui l'emporta ; les constructions les plus récentes de l'Heraeum avaient leur façade tournée dans la direction d'Argos. Un nouveau temple fut construit en 420 par l'architecte Eupolemos ; l'ancien avait été détruit par un incendie en 423.

En outre de ces indications précises, fournies à la fois par les fouilles et par les auteurs anciens, M. Waldstein croit qu'avant même la période tyrinthienne, il existait déjà un sanctuaire sur l'emplacement de l'Heraeum ; il a remarqué, au-dessous des murs cyclopéens de l'ancien temple, un ensemble de murailles analogues aux murailles reconnues par Schliemann à Hissarlik dans la première et la deuxième ville.

Si l'on applique à l'ancien temple de l'Heraeum la méthode de M. Penrose, qui veut fixer la date des temples grecs d'après leur orientation, on trouve que cet ancien temple a dû être construit vers l'an 1830 av. J.-C. C'est à peu près la même date que pour le plus ancien temple d'Athéna sur l'Acropole. Si cet ancien temple a lui-même succédé à un lieu de culte plus ancien encore, on remonterait alors jusqu'aux plus anciennes dates connues de la civilisation grecque.

M. Waldstein et ses collaborateurs ont découvert dans l'enceinte de l'Heraeum des constructions nombreuses et variées. Ils ont surtout étudié les ruines des deux temples : l'ancien temple, de l'époque tyrinthienne, construit dans la partie supérieure du sanctuaire sur une plate-forme que soutenaient des murs cyclopéens ; le temple plus récent, élevé au-dessous du précédent dans le dernier quart du ve siècle. Beaucoup d'objets des périodes prémycénienne et mycénienne ont été recueillis : ce sont principalement des figurines et des vases en terre cuite. Parmi ces objets il n'en est point qui soit d'origine égyptienne très ancienne. Les débris de statuaire sont peu nombreux et très mu-

tilés; toute restauration d'ensemble est impossible avec des éléments aussi pauvres. Les inscriptions sont de même peu abondantes.

Nous souhaitons que M. Waldstein et ses collaborateurs publient le plus rapidement possible le second volume de leur ouvrage.

Le sanctuaire d'Asclépios à Épidaure n'est pas moins bien représenté dans les publications de ces dernières années que l'Heraeum d'Argos.

M. Cavvadias a résumé dans son livre intitulé : Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενῶν[1], tout ce que l'on sait actuellement sur le sanctuaire et le culte d'Asclépios à Épidaure. Après avoir, dans son *Introduction*, esquissé le développement historique du culte d'Asclépios en Grèce et rappelé les diverses fouilles pratiquées dans le sanctuaire d'Épidaure, aux XVII[e], XVIII[e] et XIX[e] siècles, l'auteur décrit les nombreux monuments dont les vestiges ont été retrouvés : le temple actuel, qui fut construit au début du IV[e] siècle sur l'emplacement d'un autre temple beaucoup plus ancien; la voie sacrée qui conduisait jusqu'à ce temple; l'édifice énigmatique connu sous le nom de Tholos; le théâtre, le stade, l'hippodrome, etc.; les temples des divinités qui étaient adorées en même temps qu'Asclépios dans son propre sanctuaire, Artémis, Aphrodite, Thémis, les Dioscures, Hygie, Apollon; les propylées du sanctuaire; le Portique de Kotys, qui servait de palestre; enfin l'ensemble des travaux hydrauliques qui assuraient au sanctuaire l'alimentation en eau indispensable. A la description du sanctuaire d'Asclépios, M. Cavvadias a joint en appendice une étude sur le sanctuaire d'Apollon Maléatas, qui se trouvait, à quelque distance, sur l'ὄρος Κυνόρτιον. Le second chapitre du livre est consacré aux cultes et aux rites divers qui se célébraient dans l'Asclépieion; M. Cavvadias montre le rôle que jouaient dans la religion d'Épidaure certains animaux sacrés tels que le serpent, le chien, l'oie, la chèvre, la tourterelle, le coq; il énumère les diverses catégories d'offrandes ou d'ex-voto qui ont été retrouvés dans les fouilles, objets en bronze, vases et figurines en terre cuite; il étudie les hymnes et les paeans que chantaient les fidèles, en particulier le poème d'Isyllos, dont le texte a été découvert dans le sanctuaire même; il décrit les fêtes, accompagnées de jeux, qui se donnaient dans l'Asclépieion, et dont les principales étaient naturellement les Asclépieia; il résume tout ce que l'on sait aujourd'hui sur les prêtres du dieu, sur les hiéromnémons et les aèdes d'Épidaure, sur les Asclépiastai. L'administration du sanctuaire et les soins que l'on

1) Athènes, 1900.

donnait aux malades qui venaient implorer le dieu sont l'objet de deux autres chapitres nourris de faits et d'idées. Les revenus d'Asclépios étaient soit fonciers soit mobiliers; d'une part en effet le sanctuaire possédait dans toute la région voisine de nombreux et vastes terrains; d'autre part, les offrandes, les dépouilles des victimes, les entrées au théâtre, les richesses accumulées dans les Trésors étaient d'importantes sources de revenus. Le sanctuaire d'Épidaure devait sa célébrité aux cures merveilleuses qui s'y produisaient. Beaucoup de ces cures, avec les remèdes employés, sont indiquées dans les nombreuses inscriptions que les fouilles ont mises au jour; M. Cavvadias les passe en revue en distinguant celles qui datent de l'époque hellénique et celles qui datent de l'époque romaine.

Ce livre de M. Cavvadias n'est pas une publication luxueuse et ne saurait remplacer le grand ouvrage de MM. Lechat et Defrasse. Mais on y trouve réuni tout ce qu'il est essentiel de savoir aujourd'hui sur le sanctuaire d'Epidaure. L'auteur, en l'écrivant, a rendu un service signalé à tous ceux qu'intéressent l'archéologie, l'histoire, la religion grecque.

Parmi les monuments dont se composait l'Asclépieion, il n'en est point qui ait intrigué les archéologues et les savants plus que l'édifice rond voisin du temple d'Asclépios et connu sous le nom de Tholos. Pausanias l'a décrit en détail. Cet édifice était décoré de peintures dues à Pausias. M. J. N. Svoronos, dans un article du *Journal international d'archéologie numismatique*[1], s'est efforcé, après beaucorp d'autres, de déterminer le véritable caractère et la destination de cette Tholos. Il ne se rallie à aucune des théories déjà formulées. Il refuse d'y voir soit un lieu de réunion pour les prêtres et les administrateurs du sanctuaire, soit le principal autel d'Asclépios, soit un Odéon où se passaient les concours musicaux des Asclépieia, soit une fontaine sacrée. A toutes ces hypothèses il oppose des objections. Quant à lui, c'est à la numismatique qu'il a recours pour résoudre le problème. Il croit reconnaître sur plusieurs monnaies d'Épidaure frappées au temps d'Antonin le Pieux une représentation de la Tholos : il lui semble en effet distinguer sur ces monnaies un temple rond, surmonté d'une coupole, et dans lequel une image d'Hygie est debout. D'après M. Svoronos, ce temple ne peut être que la Tholos; la Tholos aurait donc été un temple d'Hygie.

Mais les fondations de la Tholos présentent un aspect singulier; elles

1) T. IV (1901), p. 1 et suiv.

se composent de murs courbes, presque demi-circulaires, entre lesquels circulent plusieurs galeries communiquant les unes avec les autres. M. Svoronos rapproche, à ce point de vue, la Tholos d'Épidaure du temple de Palémon, si souvent représenté sur les monnaies de Corinthe. Au-dessous de ce temple rond existait une caverne, un *adyton* souterrain, dont la porte est très nettement figurée sur ces monnaies, et qui passait pour être le tombeau du dieu Mélikertès-Palémon. De même, d'après M. Svoronos, il y aurait eu, sous la Tholos d'Épidaure, une sorte de crypte dans laquelle Asclépios aurait été enseveli. Il en était ainsi sur l'Acropole, où Erichtonios passait pour être enseveli sous le temple d'Athéna Polias; à Delphes, où l'on racontait que Dionysos Zagreus reposait dans l'*adyton* du temple primitif. Quant à la forme étrange des fondations de la Tholos, M. Svoronos l'explique en supposant qu'Asclépios avait été enterré là sous la forme d'un serpent, et que les diverses galeries circulaires, qui ont été retrouvées, avaient été disposées pour loger les replis de l'animal. Cette dernière hypothèse ne mérite pas d'être prise au sérieux. La théorie de M. Svoronos est par ailleurs sujette à caution. Comme M. Graef l'a déjà indiqué dans l'*Archaeologischer Anzeiger*[1], il n'est nullement démontré que le temple représenté sur les monnaies d'Épidaure invoquées par M. Svoronos soit vraiment un temple rond. Ce que M. Svoronos prend pour une coupole est tout aussi bien un fronton; l'édifice serait donc un temple carré. Par là toute l'argumentation de M. Svoronos se trouve réfutée.

Plusieurs séries d'*ex-voto* d'Épidaure ont été étudiées par M. Ch. Blinkenberg, dans les *Athenische Mittheilungen*[2]. Outre les pierres ornées d'inscriptions votives, et qui n'étaient que des supports d'*ex-voto*, on a recueilli dans le sanctuaire d'Asclépios d'autres pierres qui étaient elles-mêmes des *ex-voto*. Ces pierres se divisent en deux séries : les unes étaient de vraies tables, les autres étaient taillées en forme de coupes ou de vases portés par un pied massif.

Les tables étaient, suivant toute apparence, des tables de jeux : à chacune de leurs extrémités, cinq lignes avaient été creusées dans la pierre. Elles servaient sans doute pour le jeu que Pollux (IX, 97) et Eustathe (*Ad Odyss.*, I, 107) mentionnent sous le nom de πεντὲ πεντέγραμμα, ou encore de ἐπὶ πέντε γραμμῶν. Ce jeu se jouait avec des dés. M. Blinkenberg rapproche ces tables de pierre de plusieurs vases peints.

1) 1901, p. 149. Cf. Lechat, dans la *Revue des Études grecques*, 1901, p. 112 et suiv.

2) 1898, p. 1 et suiv.; 1899, p. 294 et suiv., p. 379 et suiv.

où l'on voit deux hoplites assis en face l'un de l'autre de chaque côté d'une table; il discute les diverses opinions qui ont été émises à propos de ces peintures; selon lui, les hoplites ainsi figurés jouaient au jeu des πεσσὰ πεντέγραμμα.

Les pierres taillées en forme de coupes ou de vases servaient sans doute aux nombreux pèlerins qui fréquentaient le sanctuaire. Des objets identiques se voient souvent sur les vases peints, où sont représentées des scènes de toilette. Ces vases servaient à la toilette soit des mains soit du corps tout entier.

La plupart des pierres votives trouvées dans l'Asclépieion d'Épidaure portent, outre leur dédicace, une marque dans un cercle. Ces marques, qui n'étaient gravées que sur des monuments votifs, étaient évidemment des symboles. Outre ces marques, on distingue souvent sur les pierres des nombres exprimés par des groupes de lettres surmontés d'un trait horizontal. D'après M. Blinkenberg, les symboles seraient la marque de propriété du sanctuaire; les nombres seraient des chiffres d'inventaire. Les symboles paraissent être en relation étroite avec la ou les divinités dont les noms figurent dans l'inscription gravée sur la pierre. L'auteur a pu, grâce à cette observation, dresser une liste fort intéressante.

Le symbole en relation avec Athéna est une lance et un bouclier; pour Artémis, c'est un arc et une flèche; pour Asclépios, une couronne; pour Dikaiosunê, une balance; pour Hephaistos, un marteau et des tenailles; pour Isis, un sistre; pour Πάντες καὶ πᾶσαι Θεοί, douze points disposés en cercle; pour Poseidon, un trident; pour Poseidon Hippios, un fouet; pour Tychê, une corne d'abondance; pour Hygie, un serpent. Cet usage de marquer les objets, qui appartenaient à un sanctuaire, à l'aide de symboles qui rappelaient les attributs de divinités, n'était pas exceptionnel en Grèce; M. Blinkenberg rappelle les nombreuses marques en forme de trépieds qui ont été relevées à Delphes.

Parmi les bas-reliefs qui proviennent d'Épidaure, il en est un qui, par son sujet, a spécialement attiré l'attention de M. Blinkenberg. Il représente à droite une scène d'adoration, à gauche un groupe de divinités. Entre les deux motifs, leur servant de trait d'union, Asclépios est debout. C'est à lui que s'adressent les prières des deux êtres humains, un homme et une femme, qui remplissent l'extrémité droite du bas-relief; dans le groupe de divinités qui occupe toute la partie gauche du monument, M. Blinkenberg reconnaît les principaux membres de la famille d'Asclépios, son épouse Épionè qui est assise, ses deux fils Machaon et Podalire, ses filles Panakeia et Iaso. En raison du nombre et du

groupement des personnages qu'il représente, ce bas-relief est fort intéressant pour l'histoire du sanctuaire d'Épidaure.

Outre son ouvrage d'ensemble, M. Cavvadias a publié, pendant ces dernières années, plusieurs inscriptions importantes d'Épidaure. Les unes proviennent du sanctuaire d'Asclépios, les autres du sanctuaire d'Apollon Méalatas. Ces textes épigraphiques donnent quelques renseignements nouveaux sur divers points du culte d'Asclépios. L'un d'entre eux, par exemple, nous apprend que dans l'Asclépieion, on sacrifiait sur l'autel d'Asclépios, un bœuf à Asclépios, un bœuf à tous les autres dieux ensemble, un autre bœuf à toutes les déesses ; qu'en outre on immolait à Léto une poule, à Asclépios un coq ; il nous indique comment les chairs des victimes étaient partagées entre les divinités, les prêtres, les aèdes et les diverses personnes attachées au service du culte. Les sacrifices, dont il est question dans ce document, sont les sacrifices publics que la ville d'Épidaure offrait aux divinités du sanctuaire lors des Asclépieia[1]. Un autre texte fournit une liste de proxènes de la ville d'Épidaure ; ces proxènes étaient désignés par la βουλή et le δῆμος ; ces désignations n'avaient lieu que dans le mois d'Apellaios, qui correspondait au mois athénien de Skirophorion (juin-juillet) : c'était le mois des Asclépieia[2].

Quelques remarques intéressantes sur le culte d'Asclépios à Épidaure ont été faites par M. R. Caton dans une plaquette intitulée, *The Temple and Ritual of Asklepios at Epidauros and Athen* ; nous l'avons déjà signalée dans la Revue.



Dans sa thèse remarquable sur *Mantinée*, M. Fougères a consacré un important chapitre à la religion mantinéenne. Il y étudie successivement le plus ancien fonds religieux du pays, qu'il retrouve dans le culte éminemment naturaliste de Zeus Kéraunos, le Dieu-Foudre, antérieur à la mythologie homérique ; les divers cultes démotiques, dont les plus importants sont ceux des couples Poseidon-Déméter, Dionysos-Aphrodite Melainis, Zeus Charmon-Artémis Hymnia ; les cultes proprement urbains d'Athéna Aléa, de Zeus Eubouleus, d'Asclépios, d'Apollon, etc. M. Fougères montre qu'il y a eu, sur le territoire de Mantinée, une très ancienne religion, tout à fait naturiste et locale à l'origine, qui s'est progressivement modifiée sous l'influence de migrations et d'invasions

1) Ἐφημερὶς Ἀρχαιολογική, 1899, p. 1 et suiv.
2) *Id.*, 1904, p. 57 et suiv.

diverses; il met en lumière des rapports fort curieux entre les cultes mantinéens et certains cultes archaïques de Béotie[1].

Fidèle aux traditions de MM. Fougères et Bérard, l'École Française d'Athènes a repris récemment les fouilles de Tégée. Dans une première campagne, M. G. Mendel, membre de l'École, a entrepris le déblaiement du fameux temple d'Athéna Aléa à Tégée. Il a reconnu que c'était un temple hexastyle, avec 14 colonnes sur les longs côtés. L'ordre est dorique, tandis que la décoration est d'un caractère franchement ionique, dont la richesse contraste avec la sévérité de l'ordre. Il a recueilli, outre une assez grande quantité de petits bronzes archaïques, du type appelé géométrique, plusieurs fragments de statues, dont quelques-unes peuvent être attribuées à Scopas, des morceaux de bas-reliefs, et 34 inscriptions, dont la plupart sont mutilées et dont plusieurs datent de l'époque romaine[2].

Les fouilles du sanctuaire de la déesse *Despoina* à Lycosoura ont été déjà signalées par Couve dans le Bulletin précédent. Depuis lors M. Basileos Leonardos a publié un long commentaire épigraphique de l'ἱερὸς νόμος du sanctuaire[3], et la description d'un pavement en mosaïque qui ornait le σηκός du temple de Despoina. Ce pavement ne présente aucun caractère religieux. Les motifs en sont purement décoratifs[4]. Plus intéressantes à nos yeux sont les observations présentées par M. Perdrizet, dans une séance de l'Institut de Correspondance hellénique, au sujet de statuettes féminines à têtes d'animaux découvertes dans ce même sanctuaire[5]. Bien que ces statuettes soient incontestablement de l'époque romaine, les types de divinités zoocéphales qu'elles reproduisent remontent sans doute à l'époque prédorienne. M. Perdrizet remarque qu'on retrouve précisément des types analogues dans certaines parties du monde antique, où l'influence dorienne paraît ne s'être pas fait sentir, par exemple à Chypre, en Ionie, en Étrurie. D'autre part cette zoolâtrie n'est pas d'origine sémitique; il en résulte qu'on ne saurait admettre l'origine phénicienne des cultes arcadiens; il faut avoir recours, pour rendre compte de ces statuettes si curieuses, à la méthode anthropologique ou folk-loriste.

Dans le massif montagneux qui sépare l'Arcadie de l'Achaïe et de

1) *Mantinée*, Paris, 1898, p. 224 et suiv.
2) *Bull. de Corr. hellen.*, 1901, p. 241 et suiv.
3) Ἐφημερὶς Ἀρχαιολογική, 1898, p. 249 et suiv.
4) *Id.*, 1899, p. 43 et suiv.
5) *Bull. de Corr. hellén.*, 1899, p. 635 et suiv.

la région de Sicyone, existait à l'époque grecque une ville assez obscure, Lusoi. Elle avait déjà complètement disparu du temps de Pausanias. On savait qu'au nom de cette ville les anciens rattachaient la légende des filles de Proetos et le culte d'Artémis Hemera et Hemerasia. MM. Wilhelm et Reichel ont retrouvé en 1898 et 1899 le temple de cette divinité et le site de la ville de Lusoi, au sud de Kalavryta, sur les pentes d'une montagne qui s'appelle aujourd'hui l'Hagion Elias (le Saint-Élie). Sur l'emplacement même du temple d'Artémis, a été construite une chapelle de la Panagia.

Les deux savants ont reconnu les vestiges de plusieurs constructions, parmi lesquelles on remarque : un édifice carré qui jouait le rôle de Propylées, une salle demi-circulaire à laquelle ils ont donné le nom de βουλευτήριον, enfin le temple lui-même dont le plan est fort original. La partie principale, comprenant le pronaos, la cella et l'opisthodomos, était flanquée sur ses deux longs côtés de deux salles, qui communiquaient chacune avec la cella par un escalier de trois marches. La façade du temple était ornée de 4 colonnes *in antis*. La décoration architecturale a presque totalement disparu. Le temple, dont les ruines ont été étudiées par MM. Wilhelm et Reichel, ne paraît pas remonter au delà du IVe siècle av. J.-C. ; il est même plus probable qu'il date du IIIe. Mais des indices sérieux, relevés sur place, permettent de croire que sur le même emplacement s'élevait un temple plus ancien.

Des trouvailles de détail, minutieusement énumérées et décrites par MM. Wilhelm et Reichel, il y a fort peu de chose à dire. Elles se composent presque uniquement de petits objets en bronze (pendeloques, fibules, aiguilles, plaques d'ornementation, images grossières d'animaux, chevaux, chiens, coqs), et de statuettes en terre cuite d'un intérêt en général médiocre. Aucun de ces objets ne remonte à la période mycénienne. La fondation de ce sanctuaire ne paraît pas être plus ancienne que celle d'Olympie. Plusieurs inscriptions sur plaques de bronze ont été découvertes dans l'édifice carré qui formait vraisemblablement les Propylées du sanctuaire : ce sont, en majorité, des décrets honorifiques, votés par la ville de Lusoi, en faveur de personnages auxquels avaient été décernés le titre de πρόξενοι et de θεαροδόκοι. Sur quelques-uns de ces textes on lit le nom d'Artémis Hemera et d'Artémis Lousias[1].

(*A suivre.*) J. Toutain.

1) *Jahrb. Oesterreich. Archaeol.*, IV (1901), p. 1 et suiv.

DE QUELQUES PUBLICATIONS ALLEMANDES
SUR LES RAPPORTS RELIGIEUX
DE BABYLONE ET DU PEUPLE D'ISRAEL

---

1. HUGO WINCKLER. — *Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vaetergeschichte auf Grund der Keilinschriften*, Leipzig, Hinrichs, 1903, 38 pages, 0 mk. 70.
2. KARL BUDDE. — *Das Alte Testament und die Ausgrabungen. Ein Beitrag zum Streit um Babel und Bibel*, 2e édition, Giessen, Ricker, 1903, XII et 40 pages, 0 mk. 90.
3. ALFRED JEREMIAS. — *Im Kampfe um Babel und Bibel. Ein Wort zur Verstaendigung und Abwehr*, Leipzig, Hinrichs, 1903, 38 pages, 0 mk. 50.
4. HERMANN GUNKEL. — *Israel und Babylonien. Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion*, Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1903, 48 pages.
5. ALFRED JEREMIAS. — *Hoelle und Paradies bei den Babyloniern* (*Der Alte Orient*, 1re année, 3e fasc.), 2e édition, Leipzig, Hinrichs, 1903, 44 pages, 0 mk. 60.
6. JOHANNES JEREMIAS. — *Moses und Hammurabi*, Leipzig, Hinrichs, 1903, 47 pages, 0 mk. 70.

En présence de la grande émotion provoquée en Allemagne par les conférences de M. Friedrich Delitzsch sur *Babel und Bibel*, la plupart des assyriologues en vue, ainsi que des critiques de l'Ancien Testament ont été à peu près obligés d'exprimer leur opinion sur les rapports de Babylone et de la Bible. De là une production énorme de brochures, d'articles de journaux et de revues. Nous présenterons au lecteur quelques-unes de ces publications émanant de savants appartenant à des écoles très diverses.

1. L'assyriologue M. WINCKLER est le représentant le plus avancé de

ce qu'on a appelé très justement le « panbabylonisme ». S'appuyant surtout sur les lettres trouvées à Tell el Amarna, il soutient qu'il y avait entre les peuples de l'ancien Orient une communauté de culture aussi complète qu'entre les différents peuples musulmans ou entre les nations chrétiennes au moyen âge et de nos jours, et que dans cette « ancienne culture orientale » Babylone exerçait une primauté spirituelle qui peut se comparer à celle de Rome dans notre moyen âge. La Palestine, où la langue assyrienne avait cours, était, comme l'Égypte et très certainement la Grèce et l'Italie, tout imprégnée de notions babyloniennes. L'idée monothéiste, en particulier, vient de Babylonie.

« Cette considération, écrivait en 1902 M. Winckler (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd., p. 209-211), nous donne peut-être la clef de l'intention de la *légende patriarcale*... : si le développement de la doctrine monothéiste, qui fut prêchée en Juda-Israël au nom de *Yahvéh*, doit avoir eu ses racines dans les centres de culture de l'Asie Antérieure, le but de la légende patriarcale ne peut avoir été — si du moins elle poursuit un but historique à côté de son but didactique général — que de montrer les fils qui conduisent de Juda à ces centres. Ce n'est pas la formation ethnique d'un peuple de race pure qu'il s'agissait de décrire, mais la formation de la religion et de la conception du monde que Juda *devait* considérer comme sa vocation idéale de représenter... La tendance de la légende patriarcale à établir le lien entre les grands centres de culture et la patrie des tribus judéennes est manifeste : Abram à Our et à Harran, Jacob à Harran, Joseph en Égypte ont leur champ d'activité dans les pays qui dominent la culture de l'Asie Antérieure. »

Cette interprétation des traditions patriarcales que, en 1902, M. Winckler présentait en passant, avec des réserves et sans la prendre entièrement à son compte, il y revient aujourd'hui dans une brochure spéciale, la développe, du moins en ce qui concerne Abraham et Joseph ; et il pense sans doute, en la précisant, l'avoir solidement établie, car il ne la donne plus maintenant comme une hypothèse, mais comme l'évidence même. Il affectionne la formule : « il suffit d'avoir jeté un coup d'œil sur la façon de penser (ou de s'exprimer) de l'ancien Orient pour voir que..... »

Voici donc ce que représente, d'après la nouvelle brochure de M. Winckler, la figure d'Abraham. L'élévation de Babylone au rang de capitale de la Babylonie par Hammourabi[1] constituait « une révolution

1) M. Winckler l'identifie avec l'Amraphel biblique, contemporain d'Abraham

d'une portée aussi profonde que les grandes révolutions anglaise ou française ». C'était l'apparition d'une nouvelle religion, celle de Mardouk, le dieu-sauveur du printemps. Or, « l'ancienne doctrine, celle de la Babylonie antique, avait ses principaux centres de culture, ou mieux ses lieux d'adoration de la divinité tenue pour suprême, à Our en Chaldée... et à Harran. On comprend, dès lors, sans plus d'explications quelle pensée profonde est à la base des récits sur Abraham. Les deux centres de l'ancienne culture sont les deux villes où il réside : il vit à Our et trouve encore une patrie à Harran. Quiconque connaît la façon orientale de s'exprimer sait ce que cela veut dire. Cela doit signifier qu'Abraham avait une relation plus intime avec l'ancienne religion, tout au moins qu'il était en opposition avec la nouvelle » (p. 25-26). M. Winckler nous apprend, en effet, que l'ancienne religion babylonienne est le prototype du judaïsme (et de l'islam), comme la religion de Mardouk annonce par sa forme extérieure le christianisme.

Quant aux aventures de Joseph, leur fond historique est également un épisode de l'histoire du monothéisme ; c'est la réforme monothéiste tentée en Égypte par Aménophis IV, l'un des Pharaons auxquels sont adressées les lettres de Tell el Amarna. « Il n'est guère douteux que le personnage visé dans le Joseph biblique » ne soit ce Yanchamu (un nom cananéen) qu'Aménophis, d'après ces lettres, avait établi comme vice-roi de Palestine et qui résidait dans le Delta, le grenier de l'Égypte (p. 31).

Il y a, certes, bien des pages instructives, suggestives en tout cas, dans la brochure de M. Winckler : sur l'état de la Palestine vers 1400, sur les Habiri, etc. Il a raison quand il veut que l'on tienne plus largement compte qu'on ne l'a fait par le passé, pour la reconstitution de l'histoire d'Israël, des destinées générales de l'Orient antique, et, en particulier, des influences babyloniennes que les Hébreux ont pu subir par l'intermédiaire des Cananéens.

Mais la thèse fondamentale de la brochure, que les récits des patriar-

d'après Gen. 14, en se débarrassant de la grave difficulté linguistique constituée par le *l* final au moyen d'une aventureuse correction que à M. Hüsing : rattacher ce *l* au mot suivant et lire *li-melok* : « Et il arrive aux jours de Hammourabi, lorsque régnait sur Schinear Ariok roi d'Ellasar, etc... ». Il faudrait au moins *bi-melok*. Et puis qu'est-ce que M. Winckler fait de « Amraphel roi de Schinear » mentionné au v. 9 à côté d' « Ariok roi d'Ellasar » ? Et, au v. 1 même, pourquoi Amraphel (Hammourabi) serait-il seul à n'avoir pas de titre ?

ches représentent symboliquement, non l'histoire du *peuple* d'Israël, mais celle du *monothéisme*, nous paraît contestable au plus haut point.

Il suffit de se rappeler que les héros des traditions patriarcales se nomment *Israël*-Jacob, *Edom*-Esaü, *Ismaël*, *Moab* et *Ammon*, *Amaleq* et *Madian*, *Benjamin* et *Joseph*, *Juda*, *Siméon* et *Lévi*, etc., pour voir que ces récits avaient pour but principal, non pas « de montrer comment et dans quelles circonstances *la religion* dont le peuple d'Israël se sent le représentant s'est développée » (p. 31), mais de présenter sous une forme imagée et vivante les idées que l'on se faisait parmi les Hébreux sur le caractère propre et les rapports mutuels, l'origine ou les destinées *des peuples* d'Israël, d'Edom ou d'Ismaël, *des tribus* de Benjamin, de Juda, de Lévi. Joseph, dans la pensée des narrateurs israélites, ne représentait pas cette abstraction qu'est « l'idée monothéiste en Égypte », mais *la tribu de Joseph* émigrée dans l'empire des Pharaons. S'ils avaient entendu parler de la conversion d'un Pharaon au Dieu unique, pourquoi ne l'auraient-ils pas racontée expressément comme ils ont raconté celle du roi de Ninive par Jonas, de Naaman par Élisée, des rois de Babylone par Daniel?

L'hypothèse de M. Winckler expliquerait tout au plus quelques traits de détail comme le séjour d'Abraham à Our Casdim (Code sacerdotal), d'Abraham et de Jacob à Harran. Elle ne rend pas compte du fond même des traditions patriarcales.

Et puis M. Winckler suppose toujours que le monothéisme est une doctrine qu'Israël a eue dès son entrée en Canaan, qu'il a empruntée toute faite. Or, s'il y a une chose établie aujourd'hui, c'est qu'Israël n'est parvenu au monothéisme qu'au VIIIe et même d'une façon tout à fait conséquente qu'au VIe siècle, par un lent travail intérieur dont nous pouvons marquer les principales étapes.

De plus, l'existence du monothéisme en Babylonie est des plus problématiques. M. Winckler déclare bien : « Ce n'est une question pour aucune personne ayant un aperçu de la nature du monde de la culture orientale, que des pensées comme celles qui sont à la base de la doctrine mosaïque aient déjà été conçues par des esprits humains dans les millénaires qui ont précédé l'existence d'Israël comme peuple... La pensée du monothéisme est à la base des doctrines de tout polythéisme » (p. 31-32).

Au lieu de ces aphorismes *a priori*, on aimerait mieux quelques textes. Car les soi-disant preuves documentaires de MM. Hommel et Delitzsch se sont, à la discussion, montrées totalement insuffisantes.

Et, du reste, M. Winckler paraît en désaccord absolu avec ces critiques sur la nature de ce « monothéisme babylonien ». Il rattache, en effet, on l'a vu, la réforme (?) d'Abraham à « l'ancienne doctrine de la Babylonie antique » détrônée par celle du nouvel empire de Babylone fondé par Hammourabi, tandis que MM. Hommel et Delitzsch se défendent énergiquement d'avoir voulu dire que les anciens Babyloniens aient été monothéistes; d'après eux ce sont les Sémites « Cananéens » immigrés en Babylonie *et auxquels appartenait la dynastie de Hammourabi*, qui étaient monothéistes. Où M. Winckler trouve-t-il la preuve du monothéisme de ces Babyloniens anciens que ses collègues en assyriologie déclarent voués au polythéisme le plus grossier?

Enfin M. Winckler nous paraît fortement exagérer l'action très réelle que la Babylonie a exercée sur les Hébreux. On a toutefois l'impression (peut-être est-ce une illusion) qu'il fait la part un peu moins restreinte que dans son précédent ouvrage au développement original d'Israël. Il signale expressément que, lors de l'immigration des Israélites en Palestine et dans les temps qui suivirent, c'est-à-dire précisément à l'époque décisive de la formation nationale d'Israël, par suite de l'impuissance où étaient tombées l'Égypte et l'Assyro-Babylonie, « le pays put se développer selon son caractère propre d'une manière indépendante » (p. 34-35).

2. M. Budde, l'un des représentants les plus distingués de l'école dite de Wellhausen, proteste contre les prétentions démesurées que le « panbabylonisme » élève sur l'Ancien Testament. Il s'en prend surtout à M. Winckler, qui a énoncé ces prétentions de la façon la plus claire et la plus complète, et en particulier à une hypothèse chère à ce savant.

M. Winckler, appliquant les théories émises par M. Stucken, a cru découvrir que les narrateurs israélites, tout pénétrés de mythologie babylonienne, cherchaient à mettre en rapport leurs héros, patriarches, juges, rois, avec le cycle des divinités célestes de Babylonie : Lune (père), Soleil (fils), Vénus (fille). Ainsi l'histoire des premiers rois d'Israël est, d'après M. Winckler, présentée de telle façon qu'il en ressorte la ressemblance la plus étroite entre Saül et le dieu Lune, entre Jonathan et le dieu Soleil, entre David et Vénus dans la première moitié de l'année, entre Salomon et la même divinité dans la seconde partie de l'année. Les noms mêmes de Saül, de David, de Salomon ne sont pas les vrais noms des premiers souverains israélites, mais des noms ou des surnoms des divinités auxquelles ces rois devaient correspondre.

M. Budde montre sans peine tout ce qu'il a fallu déployer d'arbitraire pour faire cadrer les simples récits bibliques avec ce prétendu schéma mythologique. Il signale (détail assez piquant) un travail où M. Stucken, l'autorité de M. Winckler en matière de mythologie astrale, répudie les idées qu'il a autrefois émises et déclare que « dans l'état actuel de la science comparée des religions, on ne devrait pas parler d'emprunts ». Un fait semblait parler en faveur de l'hypothèse de M. Winckler : c'est que les noms de Saül, de David et de Salomon ne se rencontraient nulle part ailleurs comme noms d'hommes. Cet argument tombe, si, comme l'annonce M. Hommel, Da-vi-da-nu se retrouve comme nom propre dans les contrats du temps de Hammourabi, et Saulânu sous Ašur-nirari au VIIIᵉ siècle.

En terminant M. Budde s'attache à montrer que l'influence générale de la culture babylonienne sur Israël a dû être beaucoup moins profonde que ne le veut le panbabylonisme ; que les lettres de Tell el Amarna, en particulier, prouvent simplement que l'assyrien servait de langue diplomatique entre les princes cananéens au XVᵉ siècle av. J.-C. ; vouloir déduire de là que Canaan était un « domaine de culture babylonienne », c'est comme si l'on prétendait, à cause de l'emploi des langues européennes à la cour de Chine, que la civilisation occidentale domine dans l'empire du Milieu.

Ce jugement de M. Budde devra être modifié, si, comme on l'annonce (*Allgem. evang.-luth. Kirchenzeitung*, 1903, nº 23, col. 545), M. Sellin a trouvé à Taanak (Palestine du Nord) des lettres *privées*, écrites *en assyrien*. Cela indiquerait que la langue et, par conséquent, dans une certaine mesure, les idées de Babylone étaient répandues dans les classes cultivées en Canaan.

Dans une excellente préface ajoutée en tête de la deuxième édition de de sa brochure, M. Budde critique la seconde conférence de M. Delitzsch. Dans ce retentissant exposé, le professeur de Berlin, quittant le terrain proprement historique pour la dogmatique, paraît, on le sait, vouloir démontrer qu'il n'y a pas de révélation, et cela en établissant que l'Ancien Testament n'est pas un livre inspiré mot pour mot par Dieu.

M. Budde s'étonne avec raison qu'un homme instruit, titulaire de la première chaire d'assyriologie, fils de théologien, puisse ignorer la vraie nature de la foi évangélique au point de confondre encore la foi en une révélation, qui « ne tombe que si l'on rejette l'existence et la personnalité de Dieu », avec la doctrine depuis longtemps dépassée de l'inspiration littérale des Écritures.

3. « *Dans la bataille autour de Babylone et de la Bible* », ce travail de M. Alfred Jeremias présente ceci de particulier que l'auteur est tout à la fois un assyriologue de l'école de M. Winckler et un théologien « positif ».

Il défend avec une grande conviction les thèses les plus hasardées de ses maîtres en assyriologie. Il soutient, par exemple, contre M. Koenig, que le monothéisme a fait en Babylonie l'objet d'un enseignement religieux ésotérique. Contre M. Budde il prend la défense de la méthode d'interprétation mythique appliquée par M. Winckler aux chroniques israélites, en illustrant l'hypothèse du professeur berlinois de quelques exemples nouveaux mieux faits pour accroître le doute que pour éveiller la confiance : c'est ainsi que Judas, le 5e fils de Mattathias, doit avoir reçu le surnom de Maccabée (*marteau*), par allusion, non à ses victoires (comparer notre Charles Martel), mais à la double hache de Mardouk, le dieu babylonien du 5e jour. Une des nombreuses difficultés que soulève cette audacieuse hypothèse, c'est que, d'après 1 Macc. 2, 4, Judas n'était pas le 5e, mais le 3e fils de Mattathias.

M. Jeremias est, d'autre part, persuadé que ces aventureuses théories du panbabylonisme, bien loin d'être inconciliables avec les vues conservatrices sur l'Ancien Testament, leur apportent, au contraire, un précieux appui en ruinant par la base la conception que l'école critique dite de Graf-Wellhausen croit devoir se faire de l'histoire d'Israël. « La construction régnante de l'histoire, dit-il, suppose à l'époque des origines d'Israël une vie nomade primitive avec des notions religieuses primitives qui se sont transformées, en même temps que le peuple devenait sédentaire, sous l'influence de la culture... Or, les monuments et l'histoire nous montrent que cette vie nomade, vierge de toute culture, n'a pas existé dans l'Arabie ancienne. »

A supposer que, comme le veut le panbabylonisme, une action profonde ait été dès l'origine exercée par la culture babylonienne sur Israël, soit en Arabie, soit en Canaan, cette constatation démontrerait-elle, comme le croit M. Jeremias, le bien-fondé des vues conservatrices sur l'Ancien Testament? Il est permis d'en douter. Elle rendrait sans doute défendables certains points de détail de la tradition tenus jusqu'ici pour suspects; mais d'autre part, en déniant toute originalité spirituelle et religieuse à Israël, elle bouleverserait les notions reçues bien plus radicalement que la critique des Wellhausen et des Stade.

De fait, il n'est nullement établi par les documents, et il est très improbable *a priori* que la culture ait profondément pénétré les popula-

tions *nécessairement nomades* des déserts de l'Arabie *centrale*. Et tout indique que, à l'époque où le peuple d'Israël s'est formé, la Babylonie, n'exerçant plus d'action politique en Syrie, n'y avait aussi qu'une influence spirituelle très restreinte.

4. La brochure de M. Gunkel sur *Israël et la Babylonie* est peut-être de tous les travaux provoqués par la polémique sur *Babel und Bibel*, celui que nous recommanderions le plus volontiers au lecteur désireux de s'orienter sur l'ensemble du débat. Il aborde successivement tous les points importants de la discussion et les traite d'une manière claire, sobre, objective.

M. Gunkel était, du reste, particulièrement désigné pour traiter cette question : il a donné des gages de sa compétence et de son impartialité. Lui qui, par son ouvrage sur *Schoepfung und Chaos*, a si largement contribué à faire pénétrer dans la critique l'idée d'une longue survivance des mythes babyloniens dans la littérature juive et chrétienne, n'était pas suspect de parti-pris contre l'influence assyrienne ; et d'autre part son commentaire sur la Genèse témoigne du profond sentiment qu'il a de la beauté littéraire et de la valeur religieuse des récits bibliques.

Il commence par analyser très finement les causes de l'émoi provoqué par les conférences de M. Delitzsch. Puis il indique la profonde action que la civilisation babylonienne a eue sur le monde jusque dans les temps modernes.

Abordant ensuite la question de l'influence exercée par cette civilisation sur Israël, il regrette que M. Delitzsch, pour traiter ce point, n'ait pas recouru aux conseils d'un théologien hébraïsant. Celui-ci aurait à coup sûr évité au conférencier bien des inexactitudes que M. Gunkel relève en détail. « Si Delitzsch avait suivi tous ces conseils, la première conférence aurait sur plus d'un point reçu une autre forme, et la seconde n'aurait pas eu lieu du tout : ce qui eût été tout profit pour la science et assurément aussi pour Delitzsch ! »

La Babylonie a eu incontestablement une influence, non seulement sur le système des poids et monnaies, sur le droit et en général sur la culture des Israélites, mais aussi sur certains éléments de leur religion. Les récits du déluge, de la création, des patriarches antédiluviens, de la folie de Nebucadnessar, certains traits de l'angélologie juive, le sabbat sont plus ou moins sûrement d'origine babylonienne. La preuve, au contraire, n'est pas faite pour la tradition du paradis, pour les idées sur la vie d'outre-tombe. Quant au monothéisme, M. Gunkel accorde

(ce qui ne nous semble pas démontré) que les prêtres babyloniens se sont élevés, à une certaine époque, à l'idée de l'identité foncière de tous les dieux ; mais il soutient que « c'est en Israël que le monothéisme qui est le précurseur du nôtre... est né d'une manière autochthone : nous connaissons fort bien l'histoire de sa formation en Israël ».

En somme « la plupart des éléments » de la religion israélite qui montrent des traces d'influence babylonienne « ne tiennent, du moins en Israël, que par des liens assez lâches à la religion proprement dite, ou bien... ont été fortement *israëlitisés* ».

M. Delitzsch avait tenté un parallèle entre la religion d'Israël et celle de Babylone. M. Gunkel le trouve partial et prématuré. S'il était permis d'en établir un dans l'état actuel de nos connaissances assyriologiques, il ferait ressortir l'éclatante supériorité de la religion biblique.

L'auteur termine par une critique des idées fort arriérées de M. Delitzsch sur la révélation.

5. L'étude de M. Alfred Jeremias sur *L'enfer et le paradis chez les Babyloniens* a paru bien avant les débats récents sur *Babel und Bibel*, mais elle se trouve en pleine actualité, puisque M. Delitzsch a prétendu faire dériver de la Babylonie les idées que juifs, chrétiens et musulmans se font sur la vie future : lorsque nous nous représentons le séjour des bienheureux comme un « paradis », un jardin, et celui des réprouvés comme un lieu brûlant, nous ne faisons, en effet, d'après lui, que répéter l'idée déjà contenue dans ce souhait babylonien : « Qu'en haut (sur terre) son nom soit honoré, qu'en bas *ses ombres boivent de l'eau claire !* »

M. Jeremias rappelle d'abord avec raison qu'il n'est pas possible encore de donner un tableau d'ensemble des idées des Babyloniens sur la vie future, non plus que de leur religion en général. « Les fouilles des dernières dizaines d'années ont bien amené au jour une multitude de fragments de la littérature religieuse et mythologique des Babyloniens... Mais ces fragments, qui se répartissent sur un espace de plus de 3.000 ans, ne peuvent que rarement être classés chronologiquement ».

La tâche de l'auteur était donc simplement de mettre sous les yeux du lecteur les matériaux fragmentaires que nous possédons. Au jugement d'un assyriologue autorisé, M. Jensen, il a, en effet, visé tous les textes importants, bien que ce critique lui reproche de n'être pas toujours exact dans ses traductions et de ne pas distinguer assez clairement entre ce qui est certain et ce qui est hypothétique.

Les matières sont groupées sous les titres suivants : Mort, ensevelissement, rites funéraires. — Le monde des morts. — Nécromancie. — Délivrance du « pays d'où l'on ne revient pas ». — Le voyage de Gilgamesch à l' « île des bienheureux ». — Le paradis d'Adapa.

Il ressort de cet exposé que les Babyloniens ont conservé très vivace l'antique croyance d'après laquelle le mort continue à vivre *dans la tombe*. A côté de cette notion primitive apparaît chez eux l'idée que les morts sont tous réunis *dans un même lieu*, séjour de ténèbres et de poussière, qu'ils se figurent comme un pays, une ville ou un palais (comp. le Scheol des Hébreux, l'Hadès des Grecs).

Il est déjà bien moins sûr, il est toutefois probable, que les Babyloniens ont cru que les conditions d'existence n'étaient pas les mêmes pour tous les habitants de ce séjour ; mais variaient-elles d'après la valeur morale de l'individu pendant sa vie ? Le vœu cité par M. Delitzsch ne permet nullement de répondre affirmativement : ce que l'on y souhaite, c'est peut-être simplement que le mort reçoive régulièrement dans sa tombe (ou dans l'Hadès) ces libations d'eau que le fils devait répandre sur le sépulcre de son père. Le vœu en question serait la contrepartie de cette imprécation : « Que Ninib... le prive de son fils, *le répandeur d'eau!* » (p. 17).

Il est plus malaisé encore de décider si l'on est jamais arrivé à croire en Babylonie à la possibilité pour le commun des mortels de sortir du « pays d'où l'on ne revient pas ». M. Jeremias, sans aller aussi loin que M. Jensen par exemple, penche pour l'affirmative. « La tradition grecque attribue aux écoles philosophiques (mystères) chaldéennes, non seulement la croyance à l'immortalité, mais la *croyance à la résurrection*. Si l'on n'entend pas cette notion d'une manière trop profonde, on pourra confirmer cette information » (p. 34). M. Jeremias, qui expose très loyalement le fort et le faible des arguments favorables à sa thèse, aurait dû discuter aussi les indices très sérieux qui parlent contre elle (voyez Zimmern, *Keilinschr. und A. T.*, 3e éd., p. 639).

Signalons encore quelques appréciations un peu surprenantes de l'auteur. P. 32 : « Que les Babyloniens aient cru à une immortalité personnelle, c'est ce qui ne peut faire l'objet d'un doute après ce qui a été exposé ci-dessus. » Pour voir combien l'expression d' « immortalité personnelle » est impropre, il suffit de lire la phrase qui suit immédiatement : « le corps se corrompt dans le sépulcre... ; mais l'âme vit dans le sombre Hadès et mène dans ce lieu d'horreur *une existence d'ombre sans consistance* (*wesenlose Schattenexistenz*) ».

P. 18 : « Autant que je voie, on ne peut pas, du moins jusqu'à présent, établir l'existence chez les Babyloniens d'un *culte des ancêtres* proprement dit. Les sacrifices étaient destinés aux dieux infernaux. » Cette dernière affirmation n'est qu'une hypothèse, et une hypothèse bien douteuse. D'après notre auteur lui-même, les offrandes de nourriture et les libations d'eau faites sur les tombes à jour fixe, suivant un rituel déterminé, soit par le fils du défunt, soit par un prêtre, étaient destinés à nourrir et à abreuver le mort : c'est bien là un *culte des morts*. D'autant plus que les offrandes de nourriture étaient appelées *kispu*, le même mot qui désignait les *sacrifices* destinés aux dieux infernaux ou aux divinités « mortes ».

L'antithèse que l'auteur établit (p. 39) entre « l'argile », avec laquelle, d'après un récit babylonien et Job 33, 6, l'homme a été pétri, et la « poussière » dont il aurait été formé d'après Hen. [Lisez : Gen.] 2, 7 (comp. Hen. 3, 12 [lisez : Gen. 3, 19]; Sirach 40, 1) est artificielle ; car le terme employé dans la Genèse, *'âfâr*, ne signifie pas « de la poussière », mais « de la terre » ; et dans la Genèse il désigne naturellement de la terre plastique, de l'argile : on ne modèle pas (*wayyiçer*) avec de la poussière.

6. M. Johannes Jeremias, frère du précédent, est également pasteur et assyriologue. Dans son étude sur *Moïse et Hammourabi*, il raconte la découverte du fameux Code de Hammourabi par les savants français M. de Morgan et le Père Scheil en 1901-1902; puis il donne quelques renseignements généraux sur l'auteur du Code, dont il admet sans hésiter l'identité avec l'Amraphel de la Genèse (ch. 14). Il fait ensuite une analyse méthodique de ce recueil de lois.

Puis il relève les ressemblances qu'offre le droit babylonien avec le droit israélite tel qu'il est reflété dans divers éléments du Pentateuque : le Livre de l'Alliance (Ex. 20, 22-23, 33), le Décalogue, le Deutéronome, le Code de Sainteté (Lév. 17-26), l'histoire patriarcale. « Les ressemblances et analogies entre le Livre de l'Alliance et le Code de Hammourabi resteraient une énigme, si l'on se refusait à admettre ou à établir une relation réelle entre les sphères juridiques des deux peuples. »

Dans le chapitre suivant, l'auteur s'attache à marquer les différences entre la Thora et le Code de Hammourabi en ce qui concerne le droit, la morale, la religion, la révélation : il trouve partout la loi israélite très supérieure à celle de Babylone.

Voici enfin les traits saillants de la conclusion :

« Si il y a 13 mois un théologien ayant une culture scientifique avait

posé la question : « Y a-t-il un code de Moïse? » on l'aurait sans doute laissé « dans les champs » comme le berger infidèle du Code de Hammourabi. La thèse principale de la critique littéraire de l'école de Kuenen-Wellhausen fait encore autorité : avant le IXe siècle une codification est impossible... Le fait grandiose que nous avons à la fin du 3e millénaire avant la naissance de Jésus un droit codifié... met de nouveau à l'ordre du jour la question de la codification du droit par Moïse ».

M. Jeremias admet donc, pensera-t-on, que le rédacteur du premier recueil de lois israélite a connu le vieux code babylonien et s'en est inspiré. Nullement. « Je tiens de prime abord une influence directe, littéraire (de ce code) sur le Livre de l'Alliance pour souverainement invraisemblable... ; il est impossible qu'un peuple de l'antiquité orientale emprunte son code de droit à un autre peuple ». Il y a cependant un lien, mais indirect : « Hammourabi était sans doute un Arabe ;... Moïse a rendu la justice en Arabie (Ex. 18, 13) ;... l'ancien droit arabe, préislamique .. nous présente des traits essentiels qui rappellent la sphère juridique du Code de Hammourabi... Nous avons donc des raisons de supposer que dans l'ancien droit coutumier arabe se trouvent des traces qui permettent d'inférer pour Moïse et Hammourabi *une tradition commune, originaire d'Arabie*. Devient-il plus vraisemblable, grâce au Code de Hammourabi, que Moïse a eu part à la codification de la Thora ? Il est réservé à des recherches ultérieures de le dire. En tous cas... la loi ne s'est pas formée sans Moïse : la découverte de Suse élève cette affirmation à la hauteur de la vraisemblance historique ».

Ces conclusions, on le voit, brillent plus par le désir de confirmer la tradition que par la force des arguments et la précision des idées. Supposons, en effet, que le droit babylonien et le droit israélite soient deux rameaux issus d'un même tronc, le droit coutumier arabe ; sera-ce une raison, parce que dans la branche babylonienne cette coutume orale a été codifiée dès l'an 2250, pour que dans la branche hébraïque elle ait été mise par écrit à l'époque mosaïque (XIVe siècle ?) et non au IXe siècle?

Adolphe Lods.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

JEREMIAH CURTIN. — **Creation Myths of Primitive America.** — London and Edinburgh. Williams and Norgate. XXXIX-532 pp. in-8°.

En Californie, sur les bords du rio Sacramento, vivent deux tribus aujourd'hui bien réduites, les Wintus (500 au lieu de 10.000) et les Yanas (50 au lieu de 3.000), qui n'ont entre elles aucun lien de parenté et dont les langues sont radicalement différentes. En recueillant en 1895 les contes mythologiques de ces peuplades douces et travailleuses, mais que la férocité et la rapacité des Blancs auront bientôt fait disparaître, et en en publiant un certain nombre (9 W., 13 Y.), M. C. a fait œuvre utile.

D'ailleurs ces contes qu'il nous a donnés, ce me semble du moins, dans leur intégrité, sont fort curieux et nous permettent de mieux comprendre l'âme américaine. Les mythes de la création en Moyenne-Amérique et au Pérou peuvent être résumés comme suit : Au commencement, la matière préexiste mais est tohu-bohu, le plus souvent diluée dans l'Océan; des dieux (ou un dieu), créés ou préexistants, modèlent cette matière; ils forment, ils sculptent le monde, terre, astres, plantes, animaux, hommes; après que ces formateurs, dieux de la terre le plus souvent, ont terminé leur ouvrage, un autre dieu (du vent en général) anime de son souffle tous ceux de ces insensibles mannequins, hommes et animaux, qui doivent vivre, respirer. Il y a donc formation et animation du monde mais non pas création *ex nihilo*.

Chez les W. et les Y., le processus est totalement différent. La création a lieu par métamorphoses : Au commencement vivait dans la joie un peuple de dieux, dont le principal (Olelbis chez les Wintus, Jupka chez les Yanas), habitait dans le Bleu Central une merveilleuse

maison faite de chênes vivants, aux glands éternels, et toute remplie et tout entourée de fleurs immortelles. A cause du vol d'une arme précieuse, à cause aussi d'une Hélène américaine, cet âge d'or prit fin et fit place à des combats, à la suite desquels les vainqueurs métamorphosèrent les vaincus (et furent métamorphosés à leur tour soit par les vaincus eux-mêmes, soit par Olelbis qui se tint au-dessus de toutes ces luttes) en quadrupèdes, poissons, oiseaux, etc., en tout ce qui existe aujourd'hui sur la terre, dans l'eau, dans l'air. Certains furent aussi changés en arbres, d'autres en corps célestes, d'autres encore en mer et en fleuves, en pierres et en rochers. La métamorphose physique correspondait d'ailleurs au caractère du métamorphosé. Ainsi ces mythes, improprement dénommés mythes de la création par M. C., nous disent comment un monde primitif de dieux-hommes, dieux-animaux, dieux-choses, se transforma en les hommes, les animaux et les choses que nous voyons maintenant. Ce monde divin ne disparut pas tout entier; un petit groupe vit encore sur la terre, dans le très lointain Occident et parfois il abandonne son paisible et joyeux Eden pour venir rendre visite à Olelbis.

Tous les contes publiés par M. C. ne se rapportent pas exclusivement à cette création par métamorphose. Ils nous fournissent toute une mythologie étiologique. L'origine du soleil, de la lune (celle-ci née du dédoublement de celui-là), de l'étoile polaire, des autres corps célestes (enfants de la lune dans son dernier quartier), l'existence du feu, de la lumière et des ténèbres en tant que personnages indépendants et antérieurs au soleil, la cause des mouvements du soleil et de la lune, l'origine des cyclones, la lutte du vent et de l'eau (mythes du déluge), celle des grizzlies-nuages et de leur père le soleil, l'enfantement de la foudre par la terre, l'origine de la mort, le vol du feu (ce conte yana est très curieux : le feu est volé dans le Sud par le loup gris, le coyote et la vieille chienne, que poursuivent les quatre vents, les deux pluies, la grêle et la neige) et l'invention de la cuisine, l'origine de la numération par 5 (sur les doigts), la création des arts et surtout de celui si important de tailler les armes de pierre, etc., etc., tous les phénomènes de la nature, toutes les choses humaines aussi, nous sont expliqués de façon souvent complète.

L'ouvrage de M. C. est, on le voit, d'un très grand intérêt. Il est donc fort regrettable que l'auteur ne nous dise rien des institutions sociales et religieuses. Y avait-il des clans totémiques? Plusieurs mythes semblent bien avoir un caractère nettement totémique. Y avait-il un culte

se rattachant à toute cette mythologie? Trouvait-on chez les Wintus et les Yanas des sociétés secrètes, des cérémonies d'initiation?

Tous ces contes nous montrent la puissance magique de la parole et l'un d'eux célèbre celle de la musique. Quels étaient les rites magiques? Le manque absolu (il n'y a qu'une courte note sur la façon de devenir sorcier) de renseignements sur tous ces points nous empêche de tirer de cet ouvrage tous les avantages que complété il nous fournirait. M. C. a heureusement eu l'excellente idée de faire précéder chaque conte de la traduction de ses noms propres. Enfin une dernière question nous empêche d'accorder pleine confiance à cet ouvrage? Comment ont été recueillis ces contes? Est-ce par interprète ou est-ce directement? Sont-ce des résumés ou des textes complets?

Georges Raynaud.

Dr S. R. Steinmetz. — **Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Oceanien**. — Berlin, J. Springer, 1903, in-8e de 455 pages. Prix : 10 mark.

La Société Internationale de Droit comparé et d'Économie politique, à Berlin, avait publié en 1895 un questionnaire rédigé par A. H. Post, le fondateur de l'*Ethnologische Jurisprudenz* et l'avait envoyé à un certain nombre de fonctionnaires coloniaux et de missionnaires. Plusieurs réponses détaillées parvinrent à la Société qui chargea le Dr Steinmetz, l'ethnographe hollandais bien connu, de les publier après les avoir complétées.

Ainsi se trouvent réunis dans ce volume des rapports sur la vie juridique des Bakwiri (Leuschner), des Banaka, Bapuku et Batanga (Oertzen), des Bambara et Sarakolé (Fama Mademba), des Sarakolé de Nioro (Nicole), des Malinké, Fulbe et Bambara de Kita (Tellier), des Waganda (Baskerville), des Wagogo (Beverley), des Washambala (H. Lang), des Msalala (Desoignies), des Wapokomo (Kraft), des Ovaherero (Viehe), des Namaqua (Wanderer), des Ondonga (Rautanen), des Amahlubi (Marx), des Hova, Makoia, etc. de Nossi-be (Walter) en Afrique et des Tamat des îles Ninan dans l'Archipel des Salomon (F. Sorge) et des insulaires des îles Marshall (Senfft) en Océanie. On le voit, les rapports sur les peuplades africaines dominent de beaucoup.

La lecture des monographies prouve de nouveau ce fait que si peu

veulent admettre : que la qualité du questionnaire n'influe guère sur la valeur des réponses; tout dépend directement de l'observateur. Si celui-ci, avant de rédiger son travail, s'est posé les questions principales, si par exemple il s'est demandé en quoi le clan (qui repose sur la parenté) diffère de la tribu (qui est un groupement territorial) il n'importe que dans le questionnaire les mots clan et tribu soient, comme c'est le cas ici, indifféremment employés l'un pour l'autre.

Par contre il importe beaucoup que le questionnaire ne contienne pas d'interprétations : en E (mariage), 4, A. se lit : « Trouve-t-on des traces de la coutume suivant laquelle la femme est enlevée, notamment des batailles simulées lors des noces ? » Cette question présuppose la théorie du mariage par enlèvement et l'explication par cette théorie de rites dont on peut aussi admettre qu'ils ont pour but de dépister les puissances spirituelles redoutables ou de symboliser l'entrée dans la parenté. Il suffisait donc de demander « si l'on observait des combats simulés » sans en préjuger la significatio .

Sur beaucoup de points il n'a pas été donné de réponse ; ailleurs les réponses nouvelles sont en contradiction avec ce qu'on savait jusqu'alors : aussi faut-il remercier M. S. d'avoir pris la peine de combler les lacunes, de rectifier les erreurs et d'indiquer les contradictions à l'aide de notes nombreuses qui sont parfois de petits chefs-d'œuvre d'exposition. Cependant, quelque utiles que soient ces contributions, on en regrettera le mode de présentation : elles sont pour la plupart intercalées dans le texte à grand renfort de parenthèses courbes et angulaires ; il eût été plus commode pour le lecteur de trouver tous ces commentaires rejetés en note. Je ne pense pas qu'en surchargeant ainsi le texte, M. S. ait davantage d'action sur les observateurs directs (cf. préface, p. v), qui, dit-il, ignorent trop à quoi servent les matériaux qu'ils amassent. Si l'on s'adresse aux gens qui peuvent observer directement les demi-civilisés, il faut leur procurer de bonnes monographies, très complètes, où sont exposés les théories et les faits, et publiées sous un format commode ; si l'on réfléchit que ce n'est que depuis quelques années à peine qu'on a compris la nécessité de pareilles monographies pour les pays d'Europe[1] on se prend à douter que des ouvrages de ce genre sur des pays extra-européens, puissent voir le jour avant nombre d'années. Il ne sert de rien de donner à un explorateur un questionnaire ou un gros livre de

1) Cf. par ex. les Guides du Touriste, du Naturaliste et de l'Archéologue collection M. Boule (Masson) : surtout « La Lozère » par MM. Cord et Viré.

généralités ; il faut lui préparer de petits livres maniables, pourvus de l'indication des lacunes à combler.

Sinon l'on obtiendra toujours des réponses par à peu près comme celles sur les Waganda[1] et sur les habitants de Nossi-Be et de Mayotte, dues au P. Walter (pp. 360-396). Ce dernier rapport n'ajoute presque rien à ce qu'on savait et est d'autre part en contradiction sur plusieurs points avec des ouvrages d'une valeur reconnue comme ceux des PP. Abinal et La Vaissière, Hildebrandt, Catat, des collaborateurs de l'*Antananarivo Annual*[2] et de J. Sibree. De même le rapport de M. Senfft, administrateur des îles Marshall, contredit la plupart des publications antérieures.

Il n'en reste pas moins que les différents articles du volume sont le résultat de recherches faites consciencieusement et d'ordinaire non viciées par des partis-pris de race ou de religion. Il est vrai que le questionnaire ne portait pas du tout sur la vie religieuse, du moins explicitement. Aucun paragraphe du questionnaire ne s'occupe des divinités, des charmes, des sacrifices, etc. ; cependant le § IV, *B* 3 *a*, a trait aux classes sacerdotales (leur organisation, leurs croyances, leurs rites et leur recrutement). Mais cela est insuffisant. Car on sait — et une lecture de l'un quelconque des rapports prouve de suite — que la vie sociale des demi-civilisés est en son principe religieuse ; le droit y vient de la religion ou plutôt il en est à la fois le produit et le vêtement protecteur. Il suffit de considérer par exemple l'institution du tabou ; M. S. lui-même reconnaît que le tabou repose sur des représentations religieuses ; or toute la vie sociale des demi-civilisés — des Africains tout autant que des Océaniens — repose sur le tabou ; le mot n'est pas pro-

1) Comparez au rapport de O. K. Baskerville, pp. 182-202 les *Notes* si détaillées publiées par le Rev. J. Roscoe dans le *J. A. I.*, 1901, pp. 117-130 et 1902, pp. 25-80 d'après les *Notes and Queries* de l'Institut Anthropologique de Londres ; et au rapport de J. E. Beverley sur les Wagogo les *Notes* de H. Cole dans le *J. A. I.*, 1902, p. 305-338 d'après les *Ethnological Questions* de J. G. Frazer.

2. Pas un seul de ces travaux n'est cité par M. S. qui par contre croit sur parole M. Grandidier et adopte sans discussion la classification de M. Deniker (Hova, Malgaches et Sakalaves). Il aurait été utile de noter que *Makoi* est le nom générique donné par les Malgaches aux esclaves noirs d'origine africaine et par suite n'a aucune valeur ethnologique ; p. 364 il faut lire *fadi* et non *tadi* ; la signification du fadi malgache n'a été vue ni par l'observateur ni par l'éditeur ; les renvois à Drury, dont l'autorité est contestable, sont trop fréquents ; les publications de G. Ferrand sont ignorées ; tout le chapitre sur la famille me semble avoir besoin d'être contrôlé sur place ; etc.

noncé dans le questionnaire, l'institution n'y est pas définie ; enfin la note de M. S. (pp. 454-5) sur le tabou est vraiment trop bibliographique et pas assez explicative.

Cependant l'historien des religions trouvera dans ce volume un grand nombre de faits d'un haut intérêt, surtout des descriptions de rites de la naissance, de la puberté et du mariage. Au point de vue sociologique général, d'ailleurs, le recueil de M. S. est de première importance et pour la masse des faits et pour la bibliographie ; c'est un excellent instrument de travail, auquel on peut faire des critiques de détail (pas d'index ni même de répétition, aux réponses, des chiffres et lettres du questionnaire !) mais qui dans son ensemble est tel qu'on ne peut que souhaiter de voir la Société Internationale de Droit comparé susciter d'autres bonnes volontés et M. S. publier et commenter les réponses envoyées.

A. van Gennep.

Dr C. Velten. — **Sitten und Gebräuche der Suaheli.** — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1903, gr. in-16 de 423 pp. Prix : 8 mark.

Le Dr C. Velten avait déjà publié un livre excellent sur les Suaheli de l'Afrique orientale allemande [1] ; il en avait donné en même temps une édition allemande et une édition suahelie. Ce volume-ci a paru d'abord en suaheli puis a été traduit en allemand : c'est le recueil des récits et des explications fournis à l'auteur par les indigènes et offerts au public dans leur forme primitive, sans autre arrangement que d'après les matières. De là le grand intérêt de cet ouvrage qui sera, comme l'espère l'auteur, pour chaque voyageur et pour chaque résident dans l'Afrique orientale un guide commode pour l'intelligence des coutumes locales, d'autant plus que dans leurs grandes lignes les coutumes des Suaheli sont semblables à celles des autres populations de la côte depuis Lamu jusqu'au Mombasa (Wadigo, Wasegeju, Wabondei, Wasigua, Wadoe, Wasaramu, Wagindu, Wahiyao, etc.) ; en sorte que celui qui connaît les mœurs des Suaheli peut se risquer sans crainte parmi les peuplades voisines.

Les faits sont classés sous les rubriques suivantes : grossesse, accou-

1) *Schilderungen der Suaheli*. Göttingen, 1901.

chement et naissance; jeux enfantins ; vie à l'école ; le maître ; règles de convenances ; salutation ; circoncision ; vie sexuelle de la jeune fille ; amulettes ; mariage ; danses de joie ; les méchants esprits : *pepo* ; danses contre les esprits ; principales occupations des femmes ; principales occupations des hommes ; agriculture ; divorce ; maladies et remèdes ; funérailles ; chef local (*jumbe*) ; impôt ; voyage ; fraternisation ; esclavage ; hospitalité et générosité ; serments ; ordalies ; comment les Suaheli se représentent les choses créées par Dieu ; fêtes ; dictons.

En supplément, un chapitre sur les coutumes juridiques traite : de la saisie ; du droit pénal ; du droit civil ; du droit familial ; de l'héritage.

Les Wasuaheli imitent volontiers les gens avec qui ils entrent en contact : c'est ainsi qu'ils ont emprunté des éléments sociaux d'abord aux Arabes, puis aux Hindous ; et de nos jours ils imitent les Européens. Mais le fonds indigène des croyances et des mœurs n'a guère été atteint.

Il est difficile de résumer un livre aussi riche en faits : aussi suffira-t-il d'indiquer quelles sont les conceptions des Suaheli touchant les esprits. Les esprits méchants portent le nom générique de *pepo* ; mais on peut distinguer les *pepo* indigènes que les Suaheli disent être originaires des montagnes, des *pepo* étrangers (d'origine arabe ou européenne) qui viennent de la mer. Ces *pepo* sont à proprement parler des esprits des maladies ; ils les causent mais ils ne sont pas les maladies personnifiées ; aussi les différents *pepo* amènent-ils des troubles organiques très variables. Comme ce n'est pas à la forme de la maladie qu'on reconnaît la nature de l'esprit méchant, on commence par faire prendre au patient une potion magique (*dawa*). Chaque *dawa* correspond à une sorte de *pepo* ; et c'est d'après le *dawa* qui guérit qu'on précise la nature du *pepo* dont on distingue une douzaine de sortes. Puis on entreprend d'exorciser l'esprit. Le moyen le plus employé est le *ngoma za pepo*, la danse contre les esprits. Elle s'exécute au son des tambours et le plus souvent dans une hutte spécialement érigée. Le magicien incite par des chants appropriés le *pepo* à sortir du corps du malade ; puis le malade et ses parents et amis se mettent à danser : la danse dure de deux à six jours. Au bout de ce temps, le malade dit, dans la langue des esprits, quel est le nom personnel du *pepo* qui est venu élire domicile en lui et pour quelles raisons ; on sacrifie une chèvre et aussitôt le *pepo* s'en va. Selon qu'il s'agit d'une sorte de *pepo* ou d'une autre, on se sert de deux tambours ou de flûtes ou de tambourins. Des descrip-

tions (pp. 176-206) il ressort que dans ces cérémonies d'exorcisation : le magicien n'agit qu'au moyen de formules et comme directeur des danses ; la durée de la cérémonie dépend essentiellement du paiement complet, en monnaie ou en nature, d'une somme convenue et, dans certains cas, du sacrifice d'une chèvre ; c'est le malade, sa famille et ses amis qui dansent le *ngoma za pepo*, mais non le magicien, ce dernier ne se met donc pas dans un état hystérique spécial ; ce n'est pas un chamane ; enfin les instruments de musique (il est plusieurs sortes de tambours et de flûtes) diffèrent selon l'espèce du *pepo*. Quant aux maladies caractérisées (variole, asthme, éléphantiasis, etc.), on les soigne d'après, semble-t-il, des préceptes médicaux arabes : on n'attribue aux *pepo* que les maux de tête, les maux non exactement localisés ou non visibles, et notamment les maladies des femmes. Quelle est la nature des *pepo*, sont-ce par exemple des esprits ancestraux ? C'est ce qui n'est dit nulle part dans le livre : on sait seulement qu'ils viennent des montagnes ou de la mer.

Beaucoup d'autres questions que la lecture de ce livre amène à se poser, restent de même sans réponse. Et ces lacunes constituent le seul défaut de la méthode adoptée qui consiste à donner *in extenso* des réponses d'indigènes et à les mettre bout à bout après une classification rapide au lieu d'en extraire la substance afin d'écrire un livre systématiquement ordonné et exhaustif. On regrettera également que l'auteur n'ait pas cru utile de donner un index : sa table analytique est insuffisante. Ceci dit, il reste que ce volume est un des meilleurs qui soient sur les populations de la côte orientale de l'Afrique.

A. VAN GENNEP.

NICOLAÏ KHARUZIN. — **Etnografia**. Fascicule II. *Sem'ia i Rod* (La Famille et le Clan), — Saint-Pétersbourg, 1903, in-8°, 340 pp. Prix : 2 roubles.

L'*Etnografia* de feu Nicolaï Kharouzine, éditée par les soins de la sœur de l'auteur, Mlle Viéra Kh., comprendra quatre fascicules : le premier traitait des Généralités et de la Civilisation Matérielle ; dans le second sont étudiés la Famille et le Clan ; le troisième fascicule traitera de la Propriété et de l'Etat primitif, et le quatrième des Croyances. On voit que, suivant l'usage général en Russie, le mot *Ethnographie* est

pris dans le sens le plus large possible ; ainsi comprise, l'ethnographie se confond avec la sociologie. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas saisi l'occasion pour rompre avec la routine terminologique de ses compatriotes et n'ait pas nettement adopté des mots qui répondent à une méthode et à une classification nouvelles des connaissances. Ce flottement dans la terminologie est cause d'omissions regrettables : car si l'on décrit les formes de la propriété, de la famille, de l'État, de la religion, pourquoi ne pas étudier aussi celles du langage ? Le langage n'est-il donc pas, au même titre, un élément social ?

L'auteur a mis largement à profit les traités généraux publiés en Occident ; il a tenu, à propos de chaque problème, à exposer et à discuter les opinions émises avant lui ; de plus, son maître Kowalewski, le seul ethnographe russe qui ait cherché à donner des solutions générales acceptables, a eu sur lui une grande influence et plusieurs théories de Kowalewski ont été adoptées par M. Kh.

Les faits analysés sont empruntés, il va de soi, à maints groupes ethniques ou sociaux. Un coup d'œil jeté sur la bibliographie (pp. 299-303) convaincra cependant que les ouvrages de première main consultés par l'auteur sont assez rares, sauf en ce qui concerne les populations de l'Empire russe, sur lesquelles il existe, surtout dans les *Revues*, un si grand nombre de matériaux encore inutilisés. L'auteur en a mis en œuvre un certain nombre et, à proprement parler, l'intérêt de la lecture de son livre tient surtout à l'illustration des théories à l'aide de faits slaves et ouralo-altaïques. On regrettera donc beaucoup que M. Kh. se soit abstenu de donner des références exactes ; un résumé ne vaut pas le document complet, car chacun résume à sa manière et, involontairement, suivant une idée préconçue. De sorte que ce livre-ci perd de sa valeur scientifique, puisqu'on ne peut l'utiliser comme un répertoire digne de foi et commode.

Voici la liste des matières traitées :

Chap. Ier : Des différentes opinions sur la question du communisme humain primitif ;

Chap. II : Les stades du communisme inorganisé ; l'hétérisme religieux ;

Chap. III : Polyandrie, lévirat, njioga[1], snokhatchestwo[2], hospitalité sexuelle, *jus primae noctis* ;

Chap. IV : Formation des représentations concernant la parenté, exogamie et endogamie ;

1. Prêt de la femme afin d'avoir des enfants.
2. Relations sexuelles du père avec la bru.

Chap. v : Filiation utérine;

Chap. vi : Matriarcat. Transition à l'agnation. Couvade;

Chap. vii : Patriarcat;

Chap. viii : Décadence et survivances de l'organisation agnatique;

Chap. ix : Histoire de l'évolution du mariage.

L'auteur a analysé avec soin les différentes théories sur les formes primitives de la famille et du mariage; on s'étonnera de voir que le livre de Kohler (*Zur Urgeschichte der Ehe*, etc., 1896) n'a pas été consulté. L'auteur se rallie à la théorie que l'étude spéciale des faits australiens avait suggérée à Cunow : il admet donc qu'à l'origine l'humanité ne connaissait que le mariage de groupe, toutes les femmes d'un même groupe appartenant à tous les hommes de ce groupe indistinctement. C'est de ce communisme limité que seraient sorties, par évolutions divergentes, les diverses formes de la famille. Cette théorie est à la base même du livre de N. Kh. et c'est elle qui détermine l'explication des faits slaves et ouralo-altaïques. En sorte que par là même tout caractère de manuel d'Ethnographie est ôté à l'ouvrage; c'est un livre à tendance, mais non pas un exposé objectif et complet des faits dans toute leur complexité. Le public fera bien de ne pas oublier ce détail.

Il va de soi que le lévirat (pp. 71-75), les tabous du beau-père et de la belle-mère (pp. 83-83), l'hospitalité sexuelle (pp. 85-87) ne sont pas autre chose, pour N. Kh., que des déformations ou des survivances du *group-mariage* primitif. Il y aurait à présenter de nombreuses critiques en ce qui concerne les théories de l'auteur sur les rapports logiques et chronologiques de la filiation masculine et de la filiation utérine sur le passage du matriarcat au patriarcat, sur la couvade, sur l'endogamie et l'exogamie. Pour les faits plus primitifs, les publications récentes sur les Australiens, les Indonésiens et les Amérindes septentrionaux ont apporté tant de modifications aux théories proposées jusque-là que le livre de M. Kh. n'est déjà plus au courant. Et pour les idées générales, les recherches nouvelles sur le tabou et sa fonction sociale nécessitent également une révision de maintes pages du fascicule. Il faut d'ailleurs formuler une critique d'ordre plus élevé : on s'étonne que N. Kh. ait tenu à n'étudier qu'en dernier lieu les croyances, alors que les efforts des chercheurs actuels tendent précisément à dégager avan tout l'élément *croyance* afin de le définir, pour n'étudier qu'ensuite les rites et les institutions. Si l'auteur s'était contenté d'exposer les faits, sans les vouloir expliquer, il eût agi fort sagement, en effet, en rejetant à la fin l'étude ethnographique. Mais du moment qu'il voulait critiquer

les théories explicatives antérieures afin d'en proposer lui-même d'autres, il s'exposait à devoir tenir compte des croyances : c'est ce qui lui est arrivé par exemple à propos de la communauté primitive des femmes, des rites du mariage etc. Le résultat de ce vice de méthode est que le deuxième fascicule ne sera compréhensible que lorsque le quatrième aura paru. On regrette que l'auteur ait ainsi adopté la classification classique, suivant laquelle la vie psychique est étudiée en dernier lieu. A l'époque où N. Kh. fit son cours à l'Université de Moscou, le *Rameau d'Or* de Frazer, l'*Introduction* de Jevons, les articles de Crawley sur les *Tabous*, et maints autres ouvrages de sociologie religieuse avaient paru ; en sorte qu'alors déjà on pouvait concevoir la nécessité qu'il y a d'exposer d'abord les éléments des notions sous-jacentes aux institutions, celles-ci n'étant que la manifestation sensible de celles-là.

N. Kh. tenait à doter la Russie d'un traité général afin probablement que ses compatriotes n'eussent plus à recourir à des traductions plus ou moins fidèles d'ouvrages occidentaux ; il est à supposer qu'il tenait aussi à mettre surtout en lumière la signification réelle des cérémonies et des institutions observées chez les Slaves et chez les Allophyles de l'Empire. En réalité, l'auteur n'a réussi ni dans un sens ni dans l'autre. Pour un traité général, les faits étudiés ne sont pas assez primitifs ; pour un traité spécial les points de détail sont trop négligés [1].

Le papier est horrible et mérite les doléances qu'adressa naguère à l'empereur le directeur de la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg alors qu'il constata que quarante ans suffiraient à rendre inutilisables les livres russes modernes. Un index excellent termine le fascicule.

A. VAN GENNEP.

W. BOUSSET. **Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter**. — Berlin, Reuther et Reichard ; 1903. 1 vol. gr., in-8 de XIV et 512 p., avec indices. Prix : 10 marks.

Voici un livre de premier ordre, appelé à rendre de grands services. M. Bousset, l'un des maîtres de l'histoire religieuse dans l'Allemagne contemporaine, s'est efforcé d'y tracer un tableau d'ensemble du Ju-

1. En ce qui concerne le *domovoi* (pp. 259-263) par exemple, l'auteur se contente de répéter des lieux communs.

daisme, en tant que religion, dans cette période capitale de son évolution, qui comprend sa grande expansion en dehors de la Palestine, la naissance du christianisme évangélique en Palestine même, l'accommodation du Judaïsme aux exigences de la propagande dans le monde païen, puis la confiscation de cette propagande à tendances universalistes par le christianisme à son tour adapté aux besoins de l'esprit hellénique, et enfin la disparition du Judaïsme comme religion conquérante, à la suite de la destruction du pouvoir temporel juif, et sa réduction définitive à l'état de religion particulariste, rabbinique, concentrée sur elle-même et volontairement isolée.

L'entreprise était périlleuse, non pas que l'auteur eût à reconnaître une région peu explorée, mais, au contraire, parce qu'il y a un très grand nombre de travaux sur tous les textes et sur toutes les questions dont il devait s'occuper, parce qu'il s'agit d'une phase de l'histoire religieuse extraordinairement complexe, parce que la chronologie des documents est sujette à de nombreuses contestations, parce que ces documents eux-mêmes sont souvent obscurs, incomplets, de provenance et d'autorité incertaines. Les historiens d'Israël, travaillant sur l'Ancien Testament, lui consacrent volontiers un appendice ; les historiens des origines du christianisme, une introduction. Les auteurs de « neutestamentliche Zeitgeschichten » (pour employer l'expression allemande si commode) l'ont étudiée fréquemment, mais pour eux il s'agit avant tout de saisir la genèse et les conditions d'existence de la première religion chrétienne. L'étude de la vie intérieure du Judaïsme est pour eux un moyen, non pas, comme pour M. Bousset, le but même. Quiconque s'occupe de ces questions connaît et utilise constamment l'admirable *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi* de M. Schürer ; mais c'est une histoire complète du peuple juif pendant la dernière période de son existence nationale, ce n'est pas spécialement l'histoire du Judaïsme comme religion.

Or, c'est là justement ce que M. Bousset a voulu faire. Il a cru possible de faire rentrer dans un récit organique l'histoire des manifestations si variées et si divergentes de la religion juive, au seul point de vue religieux, depuis son essor à l'époque des Macchabées jusqu'à sa retraite, à l'écart du monde, à l'époque d'Adrien et de la défaite de Bar Cochba et il a essayé de nous faire pénétrer dans l'âme même de ce Judaïsme, de faire revivre les faces multiples de la piété, sans se préoccuper de l'histoire extérieure de la nation juive. C'est cela même qui fait pour nous la valeur et l'originalité de son livre. Assurément il est le

premier à reconnaître tout ce qu'il doit à ses prédécesseurs, particulièrement à Schürer et à Wellhausen, sans oublier Gfrörer qui, dès 1838, tenta une œuvre analogue avec les ressources insuffisantes de son temps. Il n'a pas la prétention d'avoir défriché le champ qu'il moissonne. Mais il y prépare personnellement la moisson depuis de longues années et il s'est efforcé de contrôler tous les matériaux qu'il met en œuvre.

La première condition était de déterminer la nature et la valeur des documents dont il se sert. On répète volontiers que nous n'avons presque pas de littérature juive datant des deux siècles antérieurs à l'ère chétienne. C'est une erreur. Par contre les écrits que l'on peut attribuer à cette période sont parfois très difficiles à dater exactement et beaucoup ont dû être remaniés plus tard. La critique littéraire a fort à faire avec eux. Nous ne reprocherons pas à M. Bousset de ne pas avoir repris pour chacun d'eux la discussion. Il se borne, dans le premier chapitre, à les énumérer dans l'ordre chronologique tel qu'il l'admet, en donnant chaque fois les principales raisons qui le déterminent. Mais il est clair que dans bien des cas ses conclusions paraîtront contestables et que, par conséquent, on pourra lui reprocher l'usage qu'il fait de documents paraissant mal datés. C'est un inconvénient inévitable en ce genre de travaux. Je ne pense pas, toutefois, qu'il infirme d'une manière générale la valeur de ses conclusions. L'objection ne porte que sur des points de détail.

Peut-être ne sera-t-il pas inutile de reproduire ici la liste de ces écrits pour l'édification des lecteurs de la Revue qui ne sont pas familiarisés avec cette littérature. A la période immédiatement antérieure à la révolte des Macchabées l'auteur attribue : les Proverbes, l'Ecclésiastique (de Jésus le Siracide), le livre de Tobie, une partie des Psaumes et divers autres morceaux de l'Ancien Testament (voir p. 8 et 9), la version grecque du Pentateuque. A la période des Macchabées appartiennent certains Psaumes, le livre d'Esther, Zacharie IX-XIV, la rédaction finale des écrits historiques de l'Ancien Testament qui portent les noms d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques, l'Ecclésiaste, le livre de Daniel, prototype de la littérature apocalyptique. Le groupe d'écrits appelés Livre d'Hénoch se répartit entre la révolte des Macchabées et le règne d'Hérode le Grand. De la même époque datent le Livre des Jubilés, le texte juif original des Testaments des XII Patriarches, les Psaumes de Salomon, le Ier livre des Macchabées, Judith, l'achèvement de la version des LXX, des morceaux du IIIe livre des Oracles Sibyllins, les fragments d'écrivains juifs hellénistes cités par Alexandre Polyhistor et

conservés par Eusèbe (*Prép. évang.*, IX, 17 à 39), d'autres encore qu'il serait trop long d'énumérer ici (voir p. 20) et que M. Bousset considère comme des spécimens de la haggada juive de ce temps. Du règne d'Hérode et de ses fils proviennent l'Assomption de Moïse, l'Hénoch slave, la Vita Adae et Evae et d'autres récits haggadiques (p. 23 sq.), divers morceaux judéo-alexandrins, le livre d'Esther et d'autres additions des LXX au canon juif, les trois derniers livres des Macchabées, la Sapience, les écrits de Philon. Après la destruction de Jérusalem en 70, on peut consulter le IVe Esdras et l'Apocalypse de Baruch, le IVe livre de la Sibylle et d'autres morceaux de la collection, les écrits de Flavius Josèphe, des textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme (voir la publication de M. Th. Reinach, Paris, 1895), les évangiles synoptiques, les épîtres de Paul, l'Épître de Jacques, l'Apocalypse johannique, la Didachê, le Pasteur d'Hermas et bien d'autres écrits chrétiens ultérieurs ainsi que des apocalypses plus tardives, où l'on retrouve des éléments de provenance juive antérieure ou des renseignements historiques utiles. Assurément, il y a là des matériaux bien suffisants pour écrire l'histoire religieuse de l'époque mentionnée.

M. Bousset n'a garde d'oublier la littérature juive ultérieure, la Mishna (spécialement le Pirke Aboth), les Talmuds de Jérusalem (IVe siècle) et de Babylone (Ve), les Targumim. Il reconnaît qu'il y a là sans doute de nombreux renseignements sur le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne et il ne se fait pas faute d'y recourir, avec l'aide d'auteurs compétents, quand il trouve des récits ou des enseignements qui se rapportent aux docteurs du Ier siècle avant ou après J.-C. Mais il en fait un usage modéré et nous ne saurions que l'en féliciter. Cette réserve lui a valu de très sévères critiques, notamment de la part de M. Perles, qui lui a reproché d'avoir travesti le Judaïsme de l'époque macchabéenne et hérodienne, pour avoir pris ses renseignements dans toute sorte d'écrits dénués d'autorité ou de date incertaine, en tous cas secondaires, et n'avoir pas puisé à pleines mains dans le trésor talmudique, où il aurait recueilli les éléments d'une image bien différente du Judaïsme et se serait convaincu que, sous les Macchabées et les Hérodes, le seul Judaïsme authentique était déjà, comme il le fut plus tard, un judaïsme légaliste, rabbinique, mais que cette religion rabbinique de la Loi, bien loin d'être étroite fermée, intolérante, formaliste, telle que la présentent les évangiles et autres écrits chrétiens hostiles, était, au contraire, d'un souffle moral très élevé, d'une piété intense et ouverte à toutes les bonnes influences du dehors. M. Bousset

a attaché tant d'importance à cette critique, qu'il a publié une brochure spéciale pour la réfuter : *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum* (Berlin, Reuther et Reichard; in-8 de 46 p., 80 pfennige). Il y rappelle — ce qui fait justement le mérite de son livre — qu'il a voulu faire revivre la piété populaire, le judaïsme dans toute la variété de son expansion ardente, et non pas, — comme on le fait trop souvent — la seule religion des lettrés, des théologiens, des docteurs. Et il rappelle aussi, pas encore assez vigoureusement à notre gré, qu'il n'est pas licite de décrire même le judaïsme des docteurs de la Loi, au Ier siècle avant et après notre ère, d'après des textes qui ont reçu leur rédaction actuelle au IVe et au Ve siècle après J.-C. C'est l'évidence même. Que les talmudistes commencent par faire un triage sérieux et scientifique entre les éléments anciens de leurs textes et les autres. Il ne suffit pas que dans un texte talmudique tel épisode ou telle sentence soient racontés de tel docteur ayant vécu quatre cent ans auparavant, pour que l'on puisse d'emblée les lui attribuer. Autant vaudrait écrire l'histoire des apôtres d'après les légendes qui ont cours au Ve ou au IVe siècle. Il n'y a là aucune garantie d'exactitude historique. Le moindre texte contemporain est beaucoup plus utile, fût-il tiré d'un écrit secondaire.

Après avoir fait connaître ses sources, M. Bousset consacre une seconde partie (p. 54 à 184) à décrire la formation d'une Église juive. La puissante réaction du peuple juif contre les envahisseurs païens, sous la conduite des Macchabées, donna à la foi une énergie qu'elle semblait avoir perdue dans la période antérieure, mais les princes macchabéens ne surent pas la diriger. Dès le début les Chassidim, les hommes pieux par excellence, se séparèrent d'eux et dès lors les intérêts de la piété se dégagèrent de plus en plus de la vie nationale. Les mêmes hommes qui ne pouvaient pas s'entendre avec Alexandre Jannée et ses successeurs, trouvent moyen de s'accorder avec Hérode. Ils s'emparent de l'âme nationale pour constituer une communauté religieuse, plus encore qu'une nation, une *église* et, comme cette même époque est celle de la grande colonisation juive, cette église s'étend sur de nombreux pays, ayant conscience de son unité à travers toutes les diversités de nationalités, de régimes politiques et de dominations temporelles, dont elle s'accommode suivant les lieux.

Le fondement de cette Église est la Loi. Le culte cérémoniel, fondé sur la Loi, perd de son importance au profit de celle-ci ; le sacerdoce et le culte du temple pourront disparaître après la catastrophe de l'an 70, sans que la piété en subisse un dommage sensible. La religion de cette

Église devient de plus en plus une religion du livre ; de là l'importance croissante du Canon, de la méthode d'interprétation des livres sacrés, le prestige toujours plus grand des docteurs ou interprètes de la Loi, la nécessité de l'exégèse pour concilier l'autorité de la lettre avec les besoins du temps présent. La théologie devient une puissance dans cette Église.

A cette transformation dans la nature de la religion correspond la généralisation de la synagogue. M. Bousset ne croit pas qu'on puisse en faire remonter l'institution jusqu'à l'exil (voir p. 150 l'argumentation contestable). En tout cas elle ne se répandit qu'après la révolte macchabéenne et ne devint qu'alors le moyen de propagande populaire du judaïsme. La synagogue est une création dont le pendant ne se trouvait nulle part ailleurs ; démocratique, dépouillée de toute espèce de clergé, elle est un instrument de laïcisation qui empêche la religion d'être confisquée par les théologiens.

Dès lors à l'antithèse de « Juifs et païens » se superpose celle des « pieux et des impies » ou des pécheurs. Les Pharisiens sont les représentants par excellence de cet esprit nouveau. Tant que la religion était restée circonscrite dans les cadres de la nation, elle n'avait eu besoin ni de confession, ni de dogme. Quand elle s'en détache, elle doit exprimer d'une façon quelconque les conditions de la participation à sa communauté. La prière que le juif fidèle doit prononcer matin et soir est déjà une commencement de confession : Jahveh seul est Dieu et il faut l'aimer de tout son cœur et de toute sa force. En face du paganisme la proclamation de l'unité de Dieu est le dogme fondamental de l'Église juive. La seconde doctrine fondamentale et à beaucoup d'égards nouvelle, est celle de la rétribution après la mort. La foi devient la vertu capitale. Mais la confession et le dogme restent à l'état élémentaire, parce que le Judaïsme est, par tempérament, une religion d'action et de vie plutôt que de spéculation.

M. Bousset nous a montré ainsi le procès d'universalisation du Judaïsme. Mais elle n'est que partielle. Dans une troisième partie (p. 185-276) il décrit le puissant particularisme qui se maintient malgré tout. En Palestine celui-ci finit par reprendre le dessus et cause ainsi la ruine de Jérusalem. Même dans la Diaspora les Juifs sont considérés, non seulement comme les adhérents d'une religion étrangère, mais encore comme citoyens d'une nation étrangère. Ce particularisme s'affirme surtout dans les espérances eschatologiques. Elles ont acquis une place prépondérante dans la période qui nous occupe et constituent

l'un des éléments essentiels du Judaïsme nouveau. Elles se développent en deux sens : d'une part les espérances terrestres, nationales, messianiques ; d'autre part, les espérances transcendantes, cosmologiques, universalistes. En deux chapitres très curieux, l'auteur les analyse, non sans avoir quelque peine à maintenir une distinction plutôt théorique.

La quatrième partie (p. 277-404) a pour objet la foi individuelle et la théologie. On ne fait pas partie de l'Église, de la communauté des hommes pieux, simplement par naissance. Dans le Judaïsme comme dans les autres religions de cette époque de syncrétisme, la foi est désormais chose individuelle. La doctrine de la rétribution individuelle après la mort favorise cette transformation. M. Bousset, revenant ainsi sur un sujet déjà abordé à la fin de la seconde partie, analyse maintenant les principaux chapitres de la théologie juive : la croyance au Dieu unique conçu toujours plus comme transcendant, l'angélologie, la démonologie et les progrès du dualisme, l'élaboration commençante des hypostases, et des puissances intermédiaires, les relations de Dieu et des fidèles, l'anthropologie et la morale. Dans la cinquième partie (p. 405-447) il parle des formes accessoires de la piété juive, de Philon et des Esséniens.

La dernière partie intitulée *Das religionsgeschichtliche Problem* (p. 448-493) est la plus intéressante pour les lecteurs déjà familiarisés avec le sujet général. La transformation si considérable de l'ancienne religion d'Israël peut-elle être considérée comme le simple résultat d'une évolution intérieure ou faut-il y voir aussi l'influence de religions étrangères ? M. Bousset se prononce nettement pour la seconde alternative. D'abord, dit-il, il n'y a pas eu durant cette période de grandes personnalités créatrices ; l'évolution religieuse décrite renferme des éléments contradictoires ; d'ailleurs l'époque durant laquelle elle se déroule est, partout et pour toutes les religions du bassin oriental de la Méditerranée, un âge de syncrétisme.

Mais il a heureusement de meilleures raisons à faire valoir que ces considérations générales. Depuis l'exil Babylone a été l'un des centres du Judaïsme. [On serait bien aise d'avoir des preuves de cette assertion]. Les anciennes traditions populaires juives de provenance babylonienne ont repris une vie nouvelle et se sont accrues. Le Mazdéisme qui, depuis la conquête perse, s'est étendu sur Babylone et sur l'Asie-Mineure, a exercé à son tour une action décisive sur la religion juive. Parmi toutes les divinités environnantes, Ahoura Mazda est de beaucoup celle qui offre le plus de rapports avec Jahveh. La notion de transcendance divine, la spiritualisation théologique, l'association de la reli-

gion et de la morale, la croyance à un jugement et à une rétribution future individuelle, l'eschatologie apocalyptique sont communes au Mazdéisme et au Judaïsme réformé. De part et d'autre nous avons affaire à des religions légalistes où le sacrifice et le culte cèdent le pas aux observances et aux cérémonies rituelles. Enfin le grand développement de l'élément dualiste dans le Judaïsme réformé, de la démonologie, aussi bien que l'essor pris par la croyance aux anges et aux intermédiaires, nous induisent également à reconnaître une influence considérable du Mazdéisme.

Toutefois M. Bousset se garde bien de tomber dans les exagérations de ceux qui présentent le Judaïsme réformé comme un produit de l'influence étrangère. Il reconnaît le caractère spécifiquement juif des éléments proprement religieux de ce Judaïsme, savoir : la nature des rapports entre Dieu et l'homme, la conscience du péché, le besoin de pardon, la soif de la justice de Dieu, etc. C'est plutôt dans l'ordre des représentations religieuses qu'il admet l'influence de ce mélange de religion chaldéenne et de Mazdéisme qui fut le résultat populaire de la conquête perse en Chaldée et dans l'Asie Mineure orientale ; c'est dans les croyances et les superstitions populaires, la nouvelle floraison des anciennes légendes sur les origines du monde, de l'humanité, sur l'histoire mythique et patriarcale, dans l'abondante éclosion de contes édifiants ou dans les illustrations légendaires des antiques personnages bibliques ; c'est dans les spéculations cosmogoniques, physiques, astronomiques dont témoigne, par exemple, le Livre d'Hénoch, dans l'angélologie, la démonologie, les pratiques magiques, dans les spéculations théologiques apocalyptiques de nature universaliste et cosmique.

On pourra rapprocher de ce chapitre très remarquable de M. Bousset le travail récent de M. Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie* (Göttingen, Vandenhoeck ; in-8 de IV et 150 p.), où l'on trouvera réunis tous les matériaux actuellement disponibles. Nos lecteurs se souviennent que M. N. Söderblom, dans son remarquable ouvrage sur *La Vie future d'après le Mazdéisme*, a fait ressortir les différences entre les eschatologies mazdéenne et juive et contesté l'origine étrangère de cette dernière. La question devra être reprise à nouveaux frais ; elle est délicate. Je serais assez disposé à penser que la thèse soutenue par M. Bousset est la bonne : le Judaïsme post-exilien a utilisé un bon nombre de représentations et de notions d'origine chaldéo-mazdéenne, mais il ne les a pas adoptées d'une façon servile, ni d'une façon systématique ; il les a adaptées à son génie propre ;

il les a façonnées pour ses besoins. Ce travail s'est fait surtout dans la religion populaire et à côté des théologiens plutôt que par leur intermédiaire, par l'organe des poètes, des apocalypticiens, de ceux qui, dans le Judaïsme de ce temps, représentent l'inspiration religieuse par opposition à la scolastique naissante. C'est même là ce qui me semble essentiellement distinguer l'action chaldéo-mazdéenne de l'action hellénique. Celle-ci procède moins de la religion que de la philosophie. Elle résulte de la supériorité de la haute culture grecque, laquelle s'impose aux Juifs hellénisés. Aussi le Judaïsme alexandrin est-il d'une tout autre nature que le Judaïsme réformé sous l'influence chaldéo-mazdéenne. C'est vraiment une théologie, une œuvre de l'intelligence en même temps que de l'imagination et de la foi.

Nous sommes ainsi ramenés à la critique fondamentale que l'ouvrage de M. Bousset provoque. Il a voulu faire rentrer dans l'unité des choses qui ne s'y prêtent pas. Au lieu de prétendre que le Judaïsme des docteurs palestiniens, le Judaïsme apocalyptique et le Judaïsme alexandrin sont trois branches d'un même fleuve coulant dans le même sens, roulant les mêmes flots et formant un seul et même delta, il eût été beaucoup plus exact de montrer comment, à partir de la renaissance religieuse du Judaïsme suscitée par l'âge héroïque des Macchabées, la religion juive, soumise dès lors suivant les milieux à des influences nouvelles et différentes, se diversifie de plus en plus et donne naissance à des formes religieuses destinées avec le temps à vivre de leur vie propre. Il n'est pas vrai que le judaïsme hellénique de Philon soit encore la même religion que le Judaïsme apocalyptique d'Henoch ou le Judaïsme rabbinique de Schammai. Prenons l'un après l'autre les articles de la foi juive étudiés par M. Bousset. Il n'y en a pas un seul où le Judaïsme hellénique et le Judaïsme apocalyptique ou rabbinique soient d'accord : leur conception de Dieu est tout autre et de même leur cosmogonie, leur anthropologie, leur éthique, leur notion des intermédiaires entre Dieu et le monde. L'apocalyptique, qui en Palestine est prépondérante, la démonologie qui joue un si grand rôle dans la religion populaire de Palestine, n'existent même pas dans le Judaïsme alexandrin.

La vérité, c'est que même si les événements historiques eussent été autres, les trois tendances du Judaïsme réformé se seraient séparées parce que leur orientation allait en sens différent : le Judaïsme des docteurs serait devenu talmudique, le Judaïsme apocalyptique serait devenu gnostique et le Judaïsme alexandrin serait devenu une religion universaliste, un christianisme avec le Christ en moins. Ce qu'il fallait nous

décrire, c'est le procès de désassociation du Judaïsme sous l'action des facteurs nouveaux qui entrent en jeu, lorsqu'il sort de son isolement national. M. Bousset en a bien exposé les éléments, non sans faire tort au Judaïsme hellénique, lequel ne se prêtait décidément pas à l'assimilation que l'auteur voulait lui faire subir. Mais il leur a fait violence en prétendant les ramener à l'unité.

Le Judaïsme hellénique a disparu à partir du moment où le Christianisme, bien mieux approprié à la tâche, a pris sa place comme religion monothéiste universaliste issue de l'Ancien Testament. Le Judaïsme gnostique n'a survécu que dans les croyances populaires où il était né. Le Judaïsme des docteurs a seul survécu en tant que Judaïsme, mais sous la forme stérile de la théologie rabbinique.

Jean Réville.

W. Baldensperger. — **Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. Erste Hälfte : Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums.** 3e édition. — Strassburg, Heitz u. Mündel, 1903, grand in-8, xii et 240 pages. Prix : m. 4.

M. Baldensperger présente, avec raison, la nouvelle édition de son ouvrage comme totalement remaniée. Il aurait pu ajouter qu'elle est considérablement augmentée. Si la seconde édition était déjà grandement augmentée, la troisième l'est encore beaucoup plus. L'ouvrage paraît même maintenant en deux parties distinctes, dont la première seule est sortie de presse. L'importance du sujet traité et le succès de cette publication méritaient d'ailleurs une telle augmentation.

Ce premier volume est divisé en quatre chapitres. Il traite d'abord des sources du sujet. Au fond, il ne prend en considération que les sources principales, surtout les anciens traités apocalyptiques du judaïsme. L'auteur parle d'abord de l'*Apocalypse de Daniel*, la plus ancienne de toutes. Il la place, avec presque toute la théologie moderne, à l'époque des Maccabées. Touchant le *Livre d'Hénoch*, il ne diffère pas non plus du point de vue dominant de l'école critique ; il distingue du reste du livre chap. 37-71, la partie la plus récente, dont il fixe la date de composition à la fin du règne d'Hérode le Grand ; les autres parties sont,

d'après lui, une œuvre de compilation, rédigée vers la fin du règne des Asmonéens. Tandis que, précédemment, il soutenait, avec d'autres savants, que le *Livre des Jubilés* datait du milieu du Ier siècle de l'ère chrétienne, il le fait remonter maintenant un siècle plus haut, au moment où Pompée venait de s'emparer de Jérusalem. C'est à la même époque, milieu du premier siècle avant l'ère chrétienne, qu'il continue à placer la composition des *Psaumes de Salomon*. Concernant l'*Assomption de Moïse*, qu'il croyait autrefois écrite vers l'an 70 de notre ère et dirigée contre la doctrine chrétienne, il modifie également son point de vue primitif et déclare maintenant que cet écrit fut composé peu de temps avant l'ère chrétienne. Il défend, contre certains critiques, l'unité de l'*Apocalypse d'Esdras* et de l'*Apocalypse de Baruch*. La date de composition de la première lui paraît être le commencement du règne de Trajan, tandis que la seconde proviendrait de la fin de ce règne. Comme dans les éditions précédentes, il ne consacre finalement que quelques considérations générales au *Talmud* et aux *Midraschs*.

Le second chapitre de notre livre traite du sens et de l'importance des espérances messianiques dans la conscience religieuse du judaïsme en général. Il expose la notion du Dieu juif, son caractère transcendant, qui exige des êtres intermédiaires pour maintenir le rapport entre Dieu et le monde, d'où le grand rôle de l'angélologie dans le judaïsme. Il fait ressortir que le temple et son culte perdirent peu à peu leur prestige et leur importance, comparativement à la Loi. Un autre trait saillant du judaïsme, c'est le déterminisme qui y prend le dessus et qui s'exprime, non seulement dans l'Ecclésiaste, mais aussi dans les calculs apocalyptiques. L'auteur montre ensuite que les espérances messianiques devaient combler les profondes lacunes religieuses que le légalisme juif creusait dans les âmes vraiment pieuses.

Le troisième chapitre retrace le développement historique des idées messianiques et apocalyptiques du judaïsme. Il met en évidence l'affaiblissement des espérances de ce genre après l'exil, puis leur transformation successive, sous l'influence des circonstances politiques tout autres où se trouvaient les Juifs pendant la domination grecque et le règne des Asmonéens. La maison de David ne régnait en effet plus alors, comme autrefois. La notion abstraite et transcendante de Dieu amena en outre une modification correspondante de la notion du Messie. L'angélologie et l'apothéose des souverains grecs, à partir d'Alexandre, y contribuèrent également. La foi à la résurrection des morts, exprimée par le livre de Daniel et rapidement adoptée par les Juifs, entraîna

d'autres modifications de l'eschatologie juive. L'exégèse rabbinique contribua, pour sa part, à ces transformations. Le titre messianique « Fils de l'homme » est traité avec plus de développements que les autres parties de ce chapitre, ce qui était indiqué à la suite des nombreuses études consacrées à ce sujet, dans ces derniers temps, et des opinions divergentes qui y sont exprimées. Notre auteur se place ici, comme ailleurs, sur le terrain strictement historique et exégétique, en sorte que les résultats auxquels il arrive sont d'autant plus objectifs et satisfaisants. Les paragraphes qui se rapportent à la préexistence du Messie et à la notion du Royaume des Cieux ne sont pas moins satisfaisants, et prouvent combien la terminologie et les idées chrétiennes se rapportant à ces sujets et à d'autres sont, en grande partie, de simples emprunts faits à la théologie juive. Si, dans la nouvelle édition, notre chapitre est presque trois fois plus étendu que dans la précédente, il a gagné d'autant plus en valeur, et nous en remercions sincèrement l'auteur.

Le dernier chapitre de notre volume, également fort augmenté, n'est pas moins intéressant. Dès le début, nous y trouvons une excellente définition de l'apocalyptique. Celle-ci, y est-il dit, détache l'attente messianique de l'idéal terrestre et politique des anciens temps et l'élève dans le domaine surnaturel. L'apocalyptique n'est donc pas le prolongement et la conclusion du messianisme prophétique, mais son antithèse, puisqu'elle implique la condamnation de l'état actuel des choses et vise à une rupture avec lui. Tandis que l'ancien prophétisme s'occupe du présent et de l'avenir immédiat, l'apocalyptique oppose sans cesse le ciel et les choses célestes ou ce qui est en haut aux choses terrestres, à ce qui est en bas ; et si elle attend aussi, pour un temps rapproché, l'ère messianique, elle affirme que le siècle à venir devra complètement mettre fin au présent siècle. D'un autre côté, sans doute, elle ne peut pas entièrement rompre avec l'ancienne prophétie, parce que celle-ci est consignée dans l'Écriture sacrée, qui sert de règle souveraine à la théologie juive. De là vient que l'apocalyptique n'est pas homogène, mais renferme des éléments forts divers. Ce qui y aura également contribué, ce sont certaines influences étrangères, babyloniennes, perses et grecques. M. Baldensperger considère ensuite le rapport entre l'apocalyptique et les différents partis juifs. Finalement, il montre que, touchant la foi et d'autres éléments religieux, l'apocalyptique fut une préparation positive du christianisme, qu'elle forme un terme intermédiaire entre le judaïsme et lui.

Ce volume, que nous avons lu avec autant d'intérêt que de satisfac-

tion, nous fait espérer que bientôt le second paraîtra aussi bien revu, corrigé et augmenté que le premier. Car, depuis la publication de la seconde édition, de nombreuses études nouvelles ont été faites sur la vie et l'enseignement de Jésus, que notre auteur prendra certainement en sérieuse considération, d'autant plus que son ouvrage y a été fréquemment cité, pour être approuvé ou pour être critiqué. M. Baldensperger a montré, concernant le premier volume, qu'il sait profiter, non seulement des travaux des autres, mais aussi des critiques fondées qu'on lui adresse. Il suivra, sans contredit, le même procédé, dans la seconde partie, qui est la partie principale et le véritable objectif de tout son travail.

C. Piepenbring.

Raffaele Mariano. — **Il cristianesimo nei primi secoli. Quadri e figure** (vol. IV et V des « Scritti vari »). — Florence, 1902, in-8°, 2 vol. de xxv-397 p. ; et 452 p. Prix : 8 fr. les deux volumes.

Ces deux volumes contiennent, comme le sous-titre l'indique, une série d'études ou de monographies ayant trait au christianisme pendant les premiers siècles. Écrites par l'A. à diverses époques de sa vie, la plupart déjà publiées séparément, réunies maintenant en volumes, elles n'ont entre elles qu'un lien tout extérieur.

Elles sont précédées d'une *introduction générale* (vol. I, p. i-xxv) où l'A. expose à nouveau sa méthode « conforme à la vérité *et à la tradition* », dit-il. Nous en avons déjà parlé tome XXXII, n° 3, nov.-déc. 1895, p. 309 s. ; cf. tome XLIV, n° 2, sept.-oct. 1901, p. 297 s. de cette Revue.

1. *La personne du Christ* (vol. I, p. 1-43). — Cette première étude, après une critique assez superficielle des arguments des écoles adverses (Strauss, Baur, Pfleiderer, etc.) conclut à la nécessité de la divinité du Christ.

2. *L'Évangile de Jean* ; ses rapports avec les synoptiques, son esprit et son but (vol I, p. 45-109). — Nous en avons déjà parlé tome XXXII, n° 3, nov.-déc. 1895, p. 312 s. de cette Revue.

3. *Les partis dans le Christianisme naissant et l'Église primitive de*

Rome (vol. I, p. 111-229). — Cette monographie, au début, ne manque pas d'intérêt et se distingue d'abord par une plus grande indépendance d'esprit. L'A. accorde franchement la préférence aux épitres Pauliniennes sur les récits des Actes des Apôtres qui trahissent, dit-il, « un besoin ecclésiastique ». S'il estime que les protestants ont exagéré ce qui différenciait les premiers chrétiens, il désapprouve les catholiques qui, par besoin de fixité et d'unité, nient l'existence des partis dans l'Église primitive. Ces partis ont existé et l'A. les caractérise d'une façon assez précise. Malheureusement il ne tarde pas à faire l'apologie de la tradition et de la loi. Il trouve des circonstances atténuantes à l'intransigeance des judéo-chrétiens lesquels représentent, d'après lui, l'esprit du Christ aussi bien (lisez : mieux) que les pauliniens, quoique sous deux aspects différents, destinés à se fondre ensemble dans la pensée de l'*Église universelle* et d'une *loi* nouvelle, Car il faut une loi fixe. L'A. consacre tout un paragraphe au « bon droit et à la légitimité des judaïsants ». Il est aisé de voir qu'il veut justifier l'apôtre Pierre (qui sera, d'après la tradition, le premier pape). Ce n'est pas tout : l'A. est l'ennemi du « sentimentalisme religieux » : il veut une règle fixe, une tradition dans l'Église. Or, c'est précisément ce que les judéo-chrétiens avaient conservé : de là la sympathie de l'A. pour leur tendance. Qu'elle fût bonne, ce fait le prouve : l'apôtre Paul lui-même, dit-il, va à Jérusalem pour demander l'approbation de ceux qui avaient le dépôt de la tradition chrétienne, et a un extrême souci de leur agréer.

4. *La constitution primitive de l'Église chrétienne* (vol. I, p. 231-316). — L'A. commence par une charge à fond contre le bel ouvrage de Edwin Hatch (*The organisation of the early christian Church*, 1882; trad. par Harnack) « grand écheveau embrouillé », dit-il, rempli « de vues incertaines, oscillantes, contradictoires ». C'est dire déjà que l'étude de Mariano est très superficielle et faible. Son dédain pour les documents finit par devenir fatigant : on n'écrit pas l'histoire comme on écrit des romans! Il est vrai que l'A. pour prouver sa thèse, n'avait guère besoin de fouiller les anciennes archives. D'après lui, Jésus, en nommant des apôtres, a donné les premiers éléments de l'organisation ecclésiastique; les apôtres, à leur tour, ont nommé dans les églises qu'ils fondaient des presbytres (ou évêques, ces deux charges se confondant pour Mariano), sous les ordres desquels se trouvaient les diacres. La succession apostolique des évêques et du pape est ainsi assurée. A noter cependant que l'A. a des aperçus très justes lorsqu'il parle de l'autonomie primitive des communautés chrétiennes. A ceux que surpren-

drait le silence gardé sur l'ouvrage magistral de Jean Réville (*Origines de l'Épiscopat*) il suffit de répondre que l'A. n'a fait que réimprimer un article de Revue paru en 1895.

5. *La genèse de l'ancienne Église catholique* (vol. I, p. 317-356), publié déjà dans la « Nuova Antologia » en 1892. — L'A. prétend que toutes les solutions des critiques allemands sont abstraites, limitées ou partielles. L'Église catholique primitive n'est pas née de la lutte contre le christianisme paganisant du judaïsant, quoique cet élément doive être pris en considération. L'action de l'hellénisme n'explique pas davantage l'origine du catholicisme ecclésiastique et n'est pas non plus la cause de la mondanisation de l'Église. Cette mondanisation, au reste, en elle-même, n'implique pas une déchéance de l'idéal chrétien. L'Église catholique est née lorsque les chrétiens, renonçant au sentimentalisme inactif, éprouvèrent de nouveaux besoins mieux en accord avec les conditions de la vie réelle. En d'autres termes, l'Église catholique est née lorsque les chrétiens, sentant que leur devoir était de régénérer la foi et les mœurs du monde, s'organisèrent pour l'action et firent leur choix entre les diverses tendances qui s'étaient manifestées alors.

6. *La Doctrine des douze apôtres* (*Didakè*) *et la critique historique* (vol. I, p. 357-394). — 7. *Les apologies pendant les trois premiers siècles de l'Église*. Causes et effets (vol. II, p. 5-83). — Nous en avons déjà parlé tome XXXII, n° 3, nov.-déc. 1895, p. 313 s. de cette Revue.

8. *La constitution épiscopale dans l'Église chrétienne* (vol. II, p. 85-142). — Les communautés chrétiennes, dit l'A., ont passé par diverses phases d'organisation et la forme épiscopale, dans certains endroits, a commencé plus tôt que dans d'autres. A Rome elle a dû être inaugurée dès la fin du Ier siècle. On ne saurait objecter que les inscriptions des catacombes ne nomment les évêques qu'à partir du IIIe siècle : « la critique historique purement documentaire, sur ce point, est insuffisante ». L'épiscopat est né de bonne heure — et il est né spontanément — du besoin intime de l'Église d'avoir une autorité centrale et fixe qui déclarât la vérité et en fût la sauvegarde. Les Épîtres d'Ignace (authentiques pour l'A.) nous montrent que, du temps de ce Père, l'organisation épiscopale était chose faite, quoique non encore complète. Au milieu du IIIe siècle, il est vrai que tous les évêques sont égaux (témoin Cyprien) : mais le besoin d'unité les pousse à convoquer des conciles et des synodes. En se soumettant aux décisions du catholicisme hiérarchique épiscopal et à son dogmatisme théologique, les communautés chrétiennes ont fait de grands progrès ; car, en religion, il n'y a pas de

foi possible si on ne se soumet pas à l'adoration de la vérité décrétée.

Mariano conclut (et c'est le seul point vraiment intéressant de ce mémoire) en souhaitant « le retour au concile où l'on ferait une juste place, non seulement au pape, mais aux évêques, au clergé et aux fidèles ». En somme il souhaite que l'Église catholique redevienne épiscopale et synodale.

9. *Le monachisme dans le passé et dans le présent* (vol. II, p. 143-256). — C'est un mémoire présenté à l'Académie des sciences morales et politiques de Naples en 1886. L'auteur a largement mis à profit les ouvrages de Baur, de Hase et de Hasse; mais surtout Harnack, *Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte*, Giessen, 1881. Les réflexions propres à l'A. sont quelquefois heureuses et claires, d'autres fois sujettes à caution; ainsi quand il fait du pessimisme (témoin l'Ecclésiaste et Job) un élément essentiel de l'*ancienne* pensée hébraïque (p. 157). Mais il convient surtout de faire des réserves sur le rôle qu'il attribue aux missions catholiques en pays païen. Les événements de la Chine nous ont démontré, depuis, ce qu'il fallait en garder.

10. *Constantin le Grand et l'Église chrétienne au* IVe *siècle* (vol. II, p. 257-300). — L'A. prend une position intermédiaire entre ceux qui considèrent Constantin tantôt comme un simple politicien, tantôt comme un chrétien convaincu : les vues politiques l'emportent chez Constantin; il a néanmoins apprécié la valeur intrinsèque du christianisme et s'est fait une haute idée de son *unité*. Mariano, sur ce point, pousse trop loin son argumentation et semble oublier que le nombre des « hérésies » était alors bien grand. Il purge également Constantin de l'accusation d'avoir corrompu l'Église. Bien d'autres causes travaillaient à la corrompre, affirme-t-il, et Constantin a seulement contribué à hâter le mouvement.

11. *Les origines de la papauté* (vol. II, p. 301-344). — L'A. commence par constater que les origines de la papauté son obscures : ce système s'est formé lentement et n'était pas complet avant le ve siècle. Il a altéré l'organisation épiscopale primitive, quoiqu'il ait eu le même point de départ. Pourquoi et comment la papauté s'est-elle établie ? Les événements de l'histoire n'ont fait que collaborer à sa constitution, mais ne l'ont pas fait naître. Les vraies causes sont : 1° la nécessité de l'unité. La religion doit sauvegarder la vérité contre les dérèglements de l'interprétation individuelle. Les évêques y pourvurent dans leurs communautés : un pape seul pouvait coordonner leur action en faveur de toute l'Église ; 2° il se peut que saint Pierre soit venu à Rome,

mais il n'a pas été le premier évêque de cette ville. C'est cependant sur cette légende, partout acceptée, que se fonde l'autorité unique de l'évêque de Rome.

Cette étude, déjà publiée dans la *Nuova Antologia* (15 janvier 1894), mérite d'attirer notre attention par son indépendance d'esprit. Aussi n'insisterons-nous pas sur les inexactitudes de détail, telle la suivante : « Ambroise de Milan, Jérôme, Augustin..... semblent ignorer la constitution monarchique et papale de l'Eglise » (p. 305). Ces Pères la connaissaient déjà. Au reste l'A. s'est corrigé plus tard (même volume, p. 371-374).

12. *La primauté du Pontife romain est-elle d'origine divine ?* (vol. II, p. 345-448). — Vivement attaqué par la *Civiltà Cattolica* (3 août 1895 et nos ss.) pour son article sur les origines de la Papauté, Mariano reprend ici la même question sous une autre face (mémoire présenté à l'Académie des Sciences Morales et Politiques de Naples en décembre 1897). Personne ne nie, dit-il, que le pape ait fini par obtenir la primauté, ou que l'on puisse recueillir dans les anciens écrits de nombreux témoignages favorables à la suprématie de l'évêque de Rome ; mais ce qui est important, c'est que ce n'est pas J.-C. qui a institué la papauté, et qu'il y a eu beaucoup de protestations contre le pouvoir que les évêques de Rome se sont eux-mêmes arrogé.

Cette étude, qui examine de près les documents — l'A. ne le fait pas souvent : ce n'est pas sa méthode — a une réelle valeur et nous fait d'autant plus regretter que Mariano n'ait pas toujours procédé de même. Toutefois, son argumentation faiblit lorsque, pour donner satisfaction à ses adversaires, il convient que dans la papauté il y a un élément divin, preuve en soit l'immense travail qu'elle a accompli et le fait qu'elle subsiste malgré tant d'attaques. Ce qui n'empêche pas Mariano d'espérer que la papauté réforme ses voies.

Un mot pour finir. Nous ne voyons pas trop l'utilité de réimprimer, sans les mettre à jour, des articles et des mémoires déjà parus à plusieurs années de distance l'un de l'autre.

Tony André.

Ch. Guignebert. — **Tertullien**, Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la Société civile. — Paris, 1901, E. Leroux.

De tous les problèmes que soulève l'histoire du christianisme aux trois premiers siècles, le plus important est celui que pose le triomphe même de la nouvelle religion. Dans quelles conditions cette religion, transplantée de la Syrie en terre gréco-romaine, s'est-elle adaptée à un milieu si différent, quelles modifications a-t-elle subies, quelles concessions a-t-elle dû consentir, que lui a coûté son succès même, telles sont les questions que se pose l'historien. Les grands travaux de Renan et de Harnack, sans parler de tant d'excellentes monographies parues depuis vingt ou trente ans, ont mis ce problème à l'ordre du jour. C'est à l'élucider et à le résoudre que M. Guignebert a voulu s'appliquer. Cette préoccupation a dirigé toutes ses études. Il nous en apporte les résultats dans l'œuvre considérable et distinguée que nous signalons.

La préoccupation de M. G. est-elle uniquement historique, ne serait-elle pas plutôt philosophique et dogmatique ? Il est peut-être indiscret de notre part de le demander. Il est difficile, cependant, en le lisant, de ne pas se poser cette question. M. G. y invite peut-être malgré lui. Quoi qu'il en soit, notre auteur applique à son étude les méthodes de la critique historique avec toute la rigueur et toute la virtuosité désirables. Son livre est d'un historien.

Notre auteur estime avec raison que le moment critique et décisif où s'élabore la métamorphose du christianisme coïncide avec la fin du IIe siècle. Il lui a semblé avec non moins de raison que Tertullien a été non seulement l'un des témoins les plus autorisés de ce grand événement mais aussi qu'il en a été l'un des principaux facteurs. Il voit en lui une sorte de document vivant. La personnalité si riche et si vigoureuse de l'Africain lui semble offrir une matière bien délimitée, et comme un champ nettement circonscrit où l'on peut étudier avec fruit l'évolution qui se poursuit dans l'Église entière. Ce que Tertullien a de spécial et d'original ne sert qu'à mettre en plus vif relief le caractère général et les causes profondes du mouvement qui emporte le christianisme à cette époque.

Voilà bien le sujet dont traite notre auteur. Il ne faut pas chercher autre chose dans son livre. On aurait une déception certaine si l'on s'attendait à y trouver un portrait du célèbre apologète ou une étude

psychologique et historique de son caractère et de ses idées. Il y est question de Tertullien dans tous les chapitres. On en parle même copieusement, mais c'est toujours et partout au point de vue très spécial que nous avons indiqué. Tertullien ne doit nous intéresser et ne figure dans l'ouvrage de M. G. que dans la mesure où il nous aide à élucider le grand problème historique qui préoccupe notre auteur.

Il faut avouer qu'on s'y tromperait à s'en tenir au titre de l'ouvrage. On nous annonce une étude sur Tertullien, et ce n'est qu'en lisant attentivement la préface que l'on s'aperçoit que l'étude promise n'est que l'un des aspects, pour ne pas dire le prétexte du sujet que traite l'auteur. Si vraiment le dessein de M. G. a été ce que laisse entendre le titre, sans en excepter le sous-titre, qu'il a donné à son livre, il y aurait lieu de lui reprocher d'avoir noyé son sujet dans l'abondance des matières accessoires. Le cadre l'emporte de beaucoup sur la figure qui est censée attirer sur elle les regards et que le cadre ne devrait servir qu'à rehausser. Il faut prendre le livre de M. G. pour ce qu'il est en réalité : une étude fort documentée et savamment menée sur la prodigieuse transformation que subit le christianisme avant de devenir la religion officielle de l'empire au IVe siècle.

M. Guignebert applique à son sujet une méthode rigoureuse et uniforme. Il a d'abord noté les points de contact entre le christianisme et le paganisme au temps de Tertullien. On peut les classer sous les trois chefs suivants : christianisme et Empire, christianisme et vie civile, christianisme et vie pratique. A leur tour, chacune de ces rubriques générales enveloppe une série de subdivisions. C'est ainsi que les rapports de l'Empire et du christianisme se définissent en détail d'après l'attitude des chrétiens à l'égard du gouvernement impérial, d'après la sympathie ou l'antipathie que leur inspirent les empereurs morts ou vivants, d'après les sentiments qu'ils trahissent en temps de persécution et enfin d'après les opinions qu'ils professent sur le service militaire et sur les devoirs patriotiques. C'est ainsi encore que dans la partie que M. G. consacre au christianisme et à la vie pratique, il étudie successivement les opinions chrétiennes en matière de morale, de philosophie, d'art, d'éducation et d'instruction, de fêtes et de spectacles. On le voit, la revue est complète. Pas un point essentiel, où se sont rencontrés et heurtés le monde antique et la religion nouvelle, n'est passé sous silence. A chacun de ces points, l'auteur consacre une étude qui épuise la matière. Il est à remarquer en outre que M. G. compose presque tous les innombrables chapitres de son étude sur le même plan.

Plan du reste simple et clair. On vous expose successivement, sur le point dont il s'agit, l'opinion païenne, l'opinion chrétienne moyenne et l'opinion particulière de Tertullien. De cette manière, l'enquête est complète, les comparaisons sont faciles et les conclusions s'imposent.

On en arrive de cette manière à nous donner une série de monographies. A ce titre, elles sont excellentes ; elles constituent des enquêtes approfondies qui épuisent la documentation que nous possédons. L'auteur dispose évidemment de tout un système de fiches très bien classées. Comme recueil de renseignements sur le vaste sujet dont il traite, M. G. ne pouvait faire mieux. Mais un recueil de monographies ne fait pas un livre. Un autre défaut de la méthode adoptée par l'auteur, c'est de donner une ampleur démesurée à certaines parties de son étude. Le chapitre qu'il consacre à la religion est caractéristique à cet égard. On comprendrait dans une monographie le long exposé qu'il fait de l'histoire de la religion à Rome et sous l'Empire ; on n'en aperçoit pas bien la nécessité dans un chapitre qui doit principalement nous renseigner sur les opinions de Tertullien relatives aux cultes païens de son temps. Cela était d'autant moins nécessaire que nous possédons le livre magistral de M. Jean Réville sur la religion au temps des Sévères. Il aurait suffi de rappeler sommairement les résultats acquis sur ce point. On juge ce que devient Tertullien dans un cadre si vaste. Un dernier inconvénient de la méthode de notre auteur, c'est de morceler l'exposé des idées du célèbre apologète. Il y a épars dans ce gros livre une foule d'aperçus justes et fins sur Tertullien. Tous les éléments d'un portrait s'y trouvent. Mais on laisse au lecteur le soin de le dégager de ces six cents pages. C'est un labeur que le titre ne lui avait pas fait prévoir.

Il ne faudrait pas conclure des réserves que nous venons de formuler que l'ouvrage de M. G. manque d'unité. Ce qui en relie les parties, c'est la thèse que soutient l'auteur et qui se dégage de chacun de ses chapitres.

En ce qui regarde Tertullien, M. G. démontre sans peine que la plupart de ses idées étaient subversives de l'ordre alors établi. Malgré ses protestations, malgré certaines précautions oratoires qu'il n'observe pas toujours, Tertullien est hostile à l'Empire. Il n'y a pas de conciliation possible entre son intransigeance et le régime politique, social et même économique qui régnait alors. « Le christianisme... devait fatalement faire périr l'Empire d'anémie, s'il demeurait ce que le voulait Tertullien » (p. 212). « L'opposition entre l'Église et l'Empire est, à ses yeux, radi-

cale et définitive » (*ibidem*). Il y a plus. Le rigorisme de l'auteur du « De Monogamia », du « de exhortatione castitatis » n'est pas compatible avec la vie humaine. « En somme, Tertullien et tous ceux des chrétiens qui pensent comme lui, ruinent la famille » (p. 306). « Il considérait la propriété avec dédain et la richesse presque avec haine » (p. 379).

Naturellement, il lui a été impossible d'être toujours conséquent avec lui-même. M. G. relève, non sans malice, les concessions que son héros est obligé de faire au siècle. « Quand il réfléchit, dit notre auteur, il sait faire des concessions » (p. 335). Il n'en reste pas moins que Tertullien devait paraître à des hommes comme Celse, une sorte de dangereux anarchiste. Ce qui explique son intransigeance, c'est d'abord sa haine du paganisme en tant que religion. Il le dénonce et le poursuit sans relâche. Le résultat pratique de ses conseils aurait été d'interdire aux chrétiens à peu près toutes les occupations, toutes les professions, tous les métiers comme entachés d'idolâtrie. Ce qui fait que son rigorisme non seulement frappe au cœur le paganisme et la vie païenne, mais provoquerait s'il était appliqué l'arrêt de la vie humaine elle-même, c'est que Tertullien est possédé de l'idée que le monde va finir. Dès lors un chrétien n'a que faire de la vie terrestre; elle ne vaut pas qu'il s'y attache; la seule chose sensée qu'il ait à faire, c'est de s'assurer de son salut personnel.

L'Église elle-même ne put s'accommoder entièrement des idées de Tertullien. Il est assez difficile de marquer avec précision la place qu'elle a faite à celui qui l'a tout ensemble défendue et attaquée. Il est certain qu'elle n'a pas adopté les idées de Tertullien. Ses sentiments étaient aussi subversifs pour elle que pour l'État. S'en inspirer, eût été courir au suicide. M. G. a mis en pleine lumière le triomphe dans l'Église de tendances et d'idées toutes contraires à celles de son héros (p. 199, 206, 209, 306, etc.). D'autre part, elle ne pouvait renier complètement l'idéal que prêchait l'Africain. Il avait pour lui d'être ou de sembler être l'idéal primitif, celui de Jésus. Voilà pourquoi l'Église a toujours traité Tertullien avec une extraordinaire indulgence. Il a eu beau l'accabler d'injures dans ses derniers écrits, elle ne l'a jamais répudié. Elle a été bien plus dure pour Origène qui lui a rendu, cependant, de plus réels services. Elle n'a pas rejeté l'homme parce qu'elle ne pouvait ni ne voulait rejeter son idéal chrétien. Elle a toujours reconnu que les chrétiens de son espèce étaient les plus fervents et les plus héroïques. Elle leur a ouvert une porte de sûreté. Les idéalistes à la façon de Tertullien sont devenus les moines.

Toute cette partie de la thèse de M. G. n'est pas nouvelle. Son mérite est d'avoir précisé des vues historiques qui sont justes et de leur avoir fourni une large et décisive démonstration.

Ce qu'on pourrait appeler la seconde partie de sa thèse n'ira pas sans soulever de vives objections. Nous ne parlons que de celles que lui fera la critique historique indépendante. M. Guignebert fait remonter l'origine des idées de Tertullien jusqu'au christianisme primitif. Il découvre en celui-ci deux courants d'idées et de sentiments. Il y a celui des modérés qui sont prêts à faire les concessions qu'exige l'infirmité humaine. Paul en est « le type accompli ». Les intransigeants sont représentés par « Jacques, le Voyant de l'Apocalypse et, en quelque manière, par Luc » (573, 574). Ces deux tendances se sont développées parallèlement. La première l'a emporté. « C'est tout pénétrés de saint Paul que les Pères du concile de Gangres ont donné à la communauté leurs instructions. Leur canon est du saint Paul mis au point pour les frères du IVe siècle ». Il n'en reste pas moins que cette tendance constitue déjà une déviation de l'idéal primitif. Le rigorisme de Tertullien représente la vraie et authentique tradition de Jésus. Son christianisme est identique avec le christianisme primitif (p. 281, 283, 297, 298, 573).

Il suffit d'énoncer cette thèse pour que les objections se présentent en foule. M. Guignebert nous étonne lorsqu'il nous présente saint Paul comme un modéré. Oublie-t-il donc que c'est précisément chez cet apôtre que Tertullien puise ses idées sur le mariage? C'est sur I Corinth. VII que l'auteur du *De pudicitia* s'appuie constamment pour recommander le célibat et pour accabler le mariage. Non moins grande est notre surprise d'apprendre que Paul a inspiré un concile au IVe siècle. La fortune du paulinisme nous semblait avoir été bien différente. Il paraissait certain que Paul n'a été compris de personne dans l'ancienne église avant saint Augustin.

Nous ne pouvons discuter en détail la thèse de M. G. Il faudrait examiner à fond l'idée qu'il se fait du christianisme de la première heure. Il l'a évidemment empruntée à Tolstoï plutôt qu'aux textes évangéliques. Nous reconnaissons volontiers que le grand romancier a eu des intuitions justes mais assurément son exégèse tient de la fantaisie. Elle n'est pas moins superficielle que l'exégèse traditionnelle. C'est ailleurs qu'il faut chercher une interprétation historique de l'enseignement de Jésus digne de ce nom. On dirait que M. G. a systématiquement négligé ces grands travaux exégétiques et critiques dont son maître Renan tenait minutieusement compte. S'il y a une chose certaine, c'est que le

christianisme du maître lui-même diffère autant de celui de Tertullien que de celui de Clément et d'Origène. Autant M. G. est un connaisseur exactement informé des choses chrétiennes du temps de son héros, autant il est un guide peu sûr en ce qui concerne les origines. Ce jugement peut paraître sévère. Je ne crois pas que les spécialistes l'atténuent. Notre auteur n'a pas une connaissance suffisante de ce que l'on appelle en langage d'école la théologie biblique.

Cette lacune ne laisse pas de nuire à son appréciation de Tertullien lui-même. M. G. a raison de dire que Tertullien est un réactionnaire, un primitif, un chrétien du type antique. Il l'est comparé à la masse des chrétiens de son temps. Il l'est en réagissant contre les tendances qui entraînaient l'Église aux compromis avec le siècle. Il l'est encore en restant obstinément attaché à l'idée eschatologique de la première génération chrétienne.

Mais c'est un primitif à la façon des montanistes. Il devait les rejoindre tôt ou tard. Par tout un côté de ses aspirations et de ses tendances, le montanisme est un retour au christianisme des premiers jours. Cela ne l'empêche pas d'avoir été en même temps novateur. Il en avait pleinement conscience. Voilà pourquoi, il demandait pour la « nouvelle prophétie », pour les oracles de Montan et des prophétesses la même autorité que pour les Évangiles. Toute sa doctrine du Paraclet implique qu'il prétendait apporter de nouvelles révélations, supplémentaires des révélations du Nouveau-Testament. Ces prétentions, Tertullien les a accueillies, il les a défendues; il a cité les oracles montanistes au même titre que les paroles de l'Écriture. Il n'est donc pas exact de considérer Tertullien comme un simple primitif égaré au IIe siècle.

L'originalité propre de l'Africain ne consiste pas seulement, comme le veut M. G., dans la forme, le style, le talent littéraire. Nous estimons pour notre part que Tertullien autant que Clément d'Alexandrie, quoique d'une autre manière, a été l'un des plus puissants organes de la transformation qui se produit alors au sein de l'Église. Tandis que les grands Alexandrins concilient les simples croyances chrétiennes avec la métaphysique grecque, Tertullien, en Occident, associe l'esprit chrétien et l'esprit romain. Il est légiste et avocat; il ne peut penser que dans les formes juridiques; il lui faut un texte de loi, un code. S'il s'agit de doctrine, il réclamera, il se donnera au besoin une « règle de foi ». S'il s'agit de morale et de conduite, il lui faudra des préceptes précis, immuables. C'est ainsi qu'il transformera en un code rigide, rigoriste la morale si spirituelle et si souple des Évangiles. En introdui-

sant l'esprit légaliste et juridique dans le christianisme occidental, il y opère une révolution, il innove profondément, il s'éloigne du type primitif, aussi bien de celui de Jésus que de celui de Paul. A cet égard, son influence a été décisive.

Le livre de M. Guignebert est si riche d'idées et de faits que la discussion risque de se prolonger au delà des limites d'un simple compte-rendu. Ainsi notre auteur s'efforce d'ébranler l'authenticité de documents tels que la lettre de Pline à Trajan ou la lettre de l'Église de Lyon relatant la persécution de 177. Nous ne croyons pas qu'il ait gain de cause.

Les réserves mêmes que nous avons formulées sont un hommage rendu à la haute valeur de l'ouvrage de M. G. C'est une mine de renseignements précis et complets. Nous n'hésitons pas à dire qu'il n'existe pas d'étude sur Tertullien et son temps qui soit supérieure à celle-ci. Elle fait le plus grand honneur à son auteur et à la science historique française.

Eugène de Faye.

R. Allier. — **La Compagnie du Très Saint-Sacrement de l'autel. — La Cabale des dévots** (1627-1666). — Paris, A. Colin; 1902. 1 vol. in-12 de 448 p. avec index.

L'ouvrage de M. R. Allier ouvre à beaucoup d'égards un jour nouveau sur l'histoire religieuse et morale de la France au milieu du XVII[e] siècle. Il nous fait pénétrer en quelque sorte dans les coulisses du drame dont nous ne connaissons en général que les péripéties telles qu'elles se sont déroulées sur la scène. M. Allier y raconte, pièces en mains, l'histoire de la société secrète qui pendant plus de trente ans fut, sinon la cause, du moins l'une des plus zélées et des plus actives inspiratrices de la réaction catholique en France, à la fois dans les œuvres d'assainissement et de relèvement moral et dans la lutte contre les jansénistes et contre les protestants.

L'auteur, assurément, n'a pas découvert la « Compagnie du Très Saint-Sacrement de l'autel ». Le document principal dont il a tiré cette histoire, les « Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement », qui portent le nom du comte Marc-René de Voyer d'Argenson, mais qui sont l'œuvre de René II de Voyer d'Argenson, est un manuscrit du fonds français de la Bibliothèque Nationale (n° 14489). Il fut déjà remarqué

par le P. Le Lasseur, de la Société de Jésus. Dom Beauchet-Filleau en fit une étude sommaire dans une revue intitulée *Le Règne de Jésus-Christ* (1884) et le P. Clair y consacra quatre articles dans les *Études* en 1888 et 1889. En 1899 M. Fr. Rabbe en publia des extraits et des résumés dans la *Revue Historique*. Enfin le texte complet a été édité en 1900 par Dom Beauchet-Filleau.

Néanmoins M. Allier est le premier à avoir donné une étude complète de ce très curieux document, en l'éclairant par de très nombreux renseignements puisés à d'autres sources et en le corroborant par l'analyse de quelques registres retrouvés des Compagnies de province, notamment celles de Limoges et de Grenoble. Grâce à lui nous nous trouvons désormais sur le terrain de l'histoire véritable, rigoureuse et impartiale. Peut-être quelques-uns lui reprocheront-ils d'avoir vu la Compagnie partout. Nous ne saurions lui en faire un grief, alors qu'avant lui on ne l'avait vue nulle part et que cependant les témoignages les plus décisifs attestent l'étendue et la vigueur de son action. Des recherches ultérieures pourront mettre au point certains détails. La conclusion générale qui se dégage de l'enquête menée par M. Allier est définitivement acquise. Et elle est d'un intérêt poignant.

L'idée première de la Compagnie paraît avoir germé dans le cerveau du duc de Ventadour, en mai 1627. Il s'en ouvrit au F. Philippe d'Angoumois, capucin, lequel observa que les religieux, enfermés par l'obéissance dans leurs cloîtres, ne paraissaient pas aussi bien qualifiés que les laïques et les séculiers pour accomplir dans le monde l'œuvre de rénovation religieuse qu'il s'agissait d'entreprendre. Retenu par d'autres devoirs le duc ne put pas réaliser aussitôt son projet. Mais vers la fin de 1629 il revint à Paris. C'est là, au couvent de la rue Saint-Honoré, que le F. Philippe, M. de Grignon, Henri de Pichery, maître d'hôtel ordinaire du roi, et lui fondèrent le Comité d'action catholique. Avec beaucoup de prudence ils s'adjoignirent un certain nombre de confrères, parmi lesquels le Père jésuite Suffren, confesseur de Marie de Médicis et de Louis XIII, le marquis d'Andelot, quelques évêques triés sur le volet.

Le but de l'association est tout à fait général. Il s'agit de créer toutes les œuvres bonnes et difficiles qui n'ont pas encore été entreprises et d'encourager celles qui existent déjà, de les coordonner, de les faire converger toutes vers le bien des âmes et, pour marquer nettement que l'esprit présidant à cette activité si variée a son unité dans la consécration à l'Église, la Compagnie décide qu'elle travaillera à faire honorer

le Saint-Sacrement partout et à lui procurer partout le culte et le respect qui sont dus à sa divine majesté.

Dès lors elle suscitera ou soutiendra toute sorte d'œuvres de relèvement matériel et moral, d'assistance temporelle et spirituelle, auprès des galériens, des prisonniers, des personnes débauchées, des malades dans les hôpitaux, des pauvres honteux, des filles de la campagne qui viennent se placer à Paris et qui y sont exposées aux pires dangers. Elle s'efforcera d'enrayer et de réfréner les licences et les débordements du carnaval et des fêtes chômées, de prévenir les blasphèmes et les jurements, de ramener à de meilleures dispositions envers leurs patrons et envers l'Église les compagnonnages, d'arrêter parmi les gentilshommes la manie du duel, d'amener le plus possible d'ignorants et de mécréants à recevoir l'instruction religieuse, à se confesser et à recevoir la communion, de prévenir les infidélités conjugales ou les écarts de conduite des jeunes filles, de stimuler le zèle et de corriger les mœurs des ecclésiastiques, d'étouffer l'erreur partout où elle se produit, dans les chansons légères ou blasphématoires, dans les livres et autres publications, d'encourager les missions à l'intérieur et à l'extérieur, de surveiller les prédicateurs, de traquer les jansénistes et les protestants, le tout *ad majorem Dei gloriam* ou, autrement dit, pour honorer le Très Saint-Sacrement de l'autel, qui est la manifestation visible de Dieu.

Pour accomplir cette œuvre il faut avoir des hommes dans toutes les positions, dans toutes les fonctions sociales, de grands personnages influents, des chefs militaires, des évêques, des magistrats, des hommes de police, mais aussi des bourgeois et même des artisans. A l'exemple du Dieu du Très Saint-Sacrement qui s'abaissa jusqu'à se faire homme, on est dénué de tout orgueil de caste dans la Compagnie. Pour ne pas soulever de haines ou d'animosités contre soi il faut travailler dans l'ombre. La Compagnie ne paraît jamais comme telle. Elle se cache. C'est là, dès le début, le caractère essentiel de son activité. Elle fait agir ses membres individuellement ou, mieux encore, elle se sert d'eux et de leur influence pour suggérer à d'autres de faire ce qu'elle désire, d'intervenir en lieu opportun, de créer des associations ou des comités qui agiront publiquement, sans même se douter qu'ils ne sont que les exécuteurs des volontés de la Compagnie dont ils ignorent jusqu'à l'existence. C'est ainsi que plusieurs des œuvres fondées par Vincent de Paul et dont celui-ci a gardé tout l'honneur dans l'histoire, ont été inspirées par la Compagnie, dont Vincent, d'ailleurs, devint un des membres les plus zélés.

Il faut lire dans le livre de M. Allier le détail de toute cette activité, chaque fois avec pièces, dates et données positives à l'appui, pour se rendre compte de la prodigieuse habileté de toute cette organisation. Assurément les meneurs de la Compagnie n'auraient pas pu accomplir leur projet, s'ils n'avaient pas trouvé dans la société de leur temps de nombreuses personnes toutes prêtes à donner leur temps et leur argent pour des œuvres inspirées de ce même esprit. C'est sous le bénéfice de cette observation qu'il faut lire son histoire racontée par M. Allier, et ne pas se représenter que la Compagnie ait eu une sorte de pouvoir magique capable de faire marcher les hommes selon son bon plaisir. Elle est un produit des forces spirituelles mêmes qu'elle met en œuvre chez les autres. Mais elle les concentre, les porte à leur plus haute puissance, les organise et les dirige. Elle stimule le zèle des magistrats, éveille l'attention des officiers de police, fait agir en temps opportun sur l'entourage du roi, circonvient les évêques, fait adresser des avertissements salutaires à ceux qu'elle prétend retenir dans le droit chemin. Elle s'occupe de tout, surveille tout le monde, se renseigne sur tout.

Il y a même, à ce propos, un point, parmi plusieurs autres, sur lequel il serait désirable que des recherches ultérieures pussent jeter quelque lumière. La Compagnie de Paris, qui inspire et dirige même toutes les autres fondées en province sur son modèle, compte un assez grand nombre d'affiliés. Les séances sont fréquentes. Que le secret de l'organisation se soit conservé pendant un temps aussi long, c'est déjà merveilleux, mais on connaît d'autres exemples de sociétés secrètes nombreuses qui se sont longtemps soustraites à la connaissance des autorités et du public. Ce qui, par contre, est inadmissible, c'est qu'il n'y ait pas eu dans ce Comité un homme ou un petit groupe, qui ait dirigé la Compagnie comme celle-ci dirigeait les œuvres émanant d'elles, c'est-à-dire à son propre insu. Un Comité ne fait quelque chose que quand un ou deux de ses membres dirigent, ostensiblement ou non, ses travaux. Or, celui-ci pendant plus de trente ans a poursuivi avec une ténacité remarquable un même but, mis en œuvre à peu près partout les mêmes moyens, repris à plusieurs années de distance des projets qui avaient été temporairement abandonnés parce qu'ils n'étaient pas encore réalisables, bref il a fait preuve d'un remarquable esprit de suite. Quels sont les hommes qui ont présidé à cette œuvre? C'est ce qui ne ressort pas du livre de M. Allier. Si l'on pouvait s'autoriser en histoire de simples analogies, nous savons bien où nous irions volontiers chercher les directeurs de cette Compagnie qui aime à opérer dans l'ombre

et qui, au zèle pour la morale et pour la religion, joint incontestablement le besoin de régenter tout le monde. Mais il faudrait autre chose pour justifier une pareille explication.

Ce qui est, en effet, très caractéristique de l'activité de la Compagnie, c'est le curieux mélange d'une activité charitable digne de tout éloge et d'un esprit sectaire qui ternit les plus belles vertus. On ne se lasse pas d'admirer avec quel dévouement ces hommes et les amis qu'ils font agir, donnent constamment des sommes considérables, leur temps et leurs peines pour les œuvres les plus délicates, les plus ingrates et même les plus rebutantes. Mais en même temps ils usent des lettres anonymes, de la délation la plus vile auprès des autorités aux dépens de gens dans l'intimité desquels ils se sont glissés pour surprendre leurs secrets. Ils achètent les consciences, ils subordonnent leur charité à des capitulations arrachées par la faim, ils emprisonnent de leur propre autorité, pendant des années, des femmes dans des couvents sous prétexte de les ramener à une vie pieuse. Ils intriguent auprès des subordonnés contre les supérieurs, ils usent du pouvoir de la confession pour faire aboutir leurs projets. Ils répandent des calomnies, encouragent des faux, exercent un espionnage sacré auquel rien ne les autorise. Tous les moyens sont bons pour atteindre le but, parce que celui-ci les sanctifie.

A la longue ce besoin maladif de régenter tout le monde finit par soulever contre eux toutes les autorités régulières, évêques, parlements, Mazarin, Louis XIV lui-même. Tant qu'ils avaient séquestré de pauvres filles, trahi des jansénistes, fait une chasse ardente aux protestants, on ne s'était pas trop occupé d'eux. On n'avait pas recherché où se machinaient les complots. Les dénonciations des jansénistes n'avaient pas trouvé crédit. Quand ils prétendirent surveiller aussi les mœurs des nobles, combattre Mazarin, supprimer le duel, il n'en fut plus de même. Dès lors, on sut les trouver. Ils ne purent plus se réunir ou du moins on perd leurs traces. Mais l'esprit de la Compagnie survécut dans les Sociétés qu'elle avait suscitées. « La Providence, dit d'Argenson, lui avait donné ce réservement et cette prévision. Ainsi elle divisa son esprit entre ces différentes sociétés et Dieu y a versé une si grande bénédiction qu'elles durent toutes aujourd'hui » (1695). Et M. Allier ajoute (p. 427) : « Celle de l'Hôtel-Dieu dut pourvoir aux besoins spirituels des malades et celle des prisons aux misères des détenus. La Société des Missions étrangères vivait désormais de sa vie propre. L'Hôpital général pour les mendiants avait son existence

assurée. Les assemblées charitables de paroisse, tout en se consacrant aux pauvres honteux, étaient chargées de la police spirituelle et surveillaient les scandales et les désordres publics ou particuliers ». On peut encore y joindre les congrégations pour la Propagation de la foi qui avaient mission de travailler contre les protestants.

L'un des chapitres les plus curieux de ce livre, c'est celui où il nous est montré comment la Cabale des dévots — ainsi qu'on désignait la Compagnie — a fourni à Molière le modèle de Tartuffe. M. Allier nous l'a déjà donné comme leçon d'ouverture et nous en avons parlé alors (voir *Revue*, t. XLV, p. 138). Molière accuse très nettement les gens de la Cabale d'être de faux dévots qui font servir la religion à leurs intérêts et à leurs rancunes. Il eût été intéressant de serrer cette question d'un peu plus près et de rechercher ce qu'il peut y avoir de fondé dans cette accusation. D'une part, les fondateurs de la Compagnie sont des hommes de convictions ardentes qui ont donné des preuves éclatantes de leur abnégation personnelle et de la sincérité de leur zèle religieux. D'autre part, nous voyons, par exemple, Paul de Gondi profiter de ses attaches avec le parti des saints pour servir sa fortune ecclésiastique, sans renoncer pour cela à se donner d'autres satisfactions. Il est probable qu'il ne fut pas le seul. Mais dans quelle proportion y eut-il des Tartuffe à côté des Vincent et des Olier? Il vaudrait la peine de le rechercher pour reconstituer la physionomie complète de la Cabale.

Pour la psychologie religieuse le livre de M. Allier fournit des documents non moins curieux que pour l'histoire religieuse au commencement du règne de Louis XIV. Il y a pour tous de nos jours beaucoup d'instruction à en retirer.

Jean Réville.

J. Kaftan. — **Dogmatik** (*Grundriss der Theologischen Wissenschaften, elfte Abtheilung*), 3e et 4e éditions. — Tubingue et Leipzig, Mohr, 1901. 656 pages in-8. Prix : 9 marks.

La *Dogmatique* de M. Kaftan est un précis destiné aux étudiants. Elle ne se présente point sous l'aspect volumineux et rébarbatif, ni avec l'appareil scientifique un peu lourd de certains traités de théologie spéculative. C'est un livre clair, tout au moins d'une belle clarté verbale. Les divisions en sont nettes. La bibliographie y est réduite au

minimum ; les citations pareillement. Il contient l'essentiel, et tout ce qu'il contient est essentiel.

L'auteur ne s'est guère départi du plan traditionnel. Dans les *Prolégomènes*, il traite de l' « Écriture Sainte » (p. 7-60), de la « Confession de l'Église » (p. 60-92), de la « Tâche de la Dogmatique » (p. 92-121). La première partie de la dogmatique proprement dite se rapporte à Dieu (p. 121-231) ; la seconde, au monde (p. 231-278). Puis, l'auteur traite de l'homme et du péché (p. 278-378) ; de Jésus-Christ (p. 378-582) ; de l'Église et des moyens de grâce (p. 582-629) ; de la foi (p. 629-640) ; de l'espérance chrétienne (p. 640-652). Il considère d'abord sur ces divers points l'enseignement biblique, puis la doctrine ecclésiastique ; et enfin, il expose son point de vue personnel. En tête de chaque paragraphe se trouvent quelques indications bibliographiques, puis vient un court résumé que l'auteur développe ensuite. C'est la méthode employée par M. Kaftan à son cours, et elle n'a rien que d'excellent.

Nous n'avons pas à entrer ici dans l'examen des solutions théologiques de M. Kaftan. Cet exposé ne serait point du ressort de la *Revue d'Histoire des Religions*. D'ailleurs ces solutions, modérées, équitables, plausibles, sont celles du juste-milieu, et à quiconque connaît l'esprit pondéré qu'est M. Kaftan, un grand effort d'imagination n'est pas nécessaire pour concevoir ce qu'elles peuvent être : leur principale originalité consiste en des nuances heureuses, qui sont choses de détail.

Il est plus important de marquer en quelques traits la position de M. Kaftan dans la pensée religieuse contemporaine.

M. Kaftan, on le sait, est un des premiers théologiens d'Allemagne.

Bien que compris dans la masse des théologiens non orthodoxes de son pays, sous la rubrique vague de « ritschlien », M. Kaftan se défend d'être ritschlien ; et il ne l'est pas en ce sens, qu'il a cherché par lui-même, et qu'il s'est frayé une voie indépendante. Mais il a beaucoup appris de Ritschl. Plus mystique, il se préoccupe plus exclusivement de satisfaire les besoins légitimes du sentiment religieux ; et, s'il cherche à assurer la base historique du christianisme, il possède à un haut degré le sens de la révélation actuelle et permanente de l'Esprit. D'autre part, il est soucieux de ne pas rompre avec la tradition de son Église. Il se sépare nettement de M. Harnack. C'est un esprit conservateur. Il incarne admirablement le type du *Vermittler*, et cela, sans nulle diplomatie (M. Kaftan est le plus loyal des hommes, le plus probe des théologiens), par pur souci des intérêts de la piété.

Il se fonde, tout comme Schleiermacher, sur l'expérience religieuse.

Mais à Schleiermacher il reproche d'avoir méconnu l'importance de la révélation, en accentuant outre mesure l'élément subjectif de la religion ; et aussi — ce sont deux faces d'une même objection — d'avoir méconnu la possibilité pour la foi de parvenir à une *connaissance* objective. Et il loue fortement Ritschl d'avoir rectifié Schleiermacher sur ces deux points. Il reproche à la jeune théologie d'aujourd'hui — particulièrement à M. Troeltsch — de méconnaître le caractère unique du christianisme. Il se sépare de l'orthodoxie en ce sens, que la dogmatique est, selon lui, la science « de la foi et de sa connaissance », et non point la science des « objets de la foi » (p. 98). Enfin, bien qu'il ne cite pas M. Harnack, il n'est pas difficile de voir qu'il se fait du dogme une idée différente, et qu'il ne croit pas que la Réformation lui ait donné le coup de grâce. Ce n'est pas que M. Kaftan mette en doute l'évolution des dogmes : il est trop clairvoyant pour cela ; mais il estime que cette évolution se continue au sein du protestantisme. « Une négation pure et simple de l'ancien dogme, un soi-disant christianisme non dogmatique, n'a point de sens » (p. 86). En somme, le dogme, pour M. Kaftan, c'est essentiellement l'interprétation intellectuelle des faits religieux. Cette interprétation varie à chaque époque, mais il y a là une évolution qui se fait « sous la direction de l'Esprit de Dieu », par conséquent, dans le sens d'un progrès. Pourquoi M. Kaftan arrête-t-il ce progrès à la Réformation ? les principes posés par les Réformateurs ont-ils le caractère de l'absolu ? la dogmatique, c'est-à-dire l'étude doctrinale du christianisme, serait-elle condamnée à se mouvoir éternellement dans le cercle qu'ils ont tracé ? Autant de difficultés auxquelles M. Kaftan n'échappe qu'en distinguant entre « la confession » et « les confessions » de la Réforme, entre l'essence de la doctrine et les formules historiques dont elle s'est enveloppée.

Tel qu'il est, cet essai de conciliation entre la tradition ecclésiastique luthérienne et l'esprit moderne est très intéressant. Ceux qui se préoccupent des problèmes de la pensée religieuse n'y trouveront peut-être pas la solution définitive qu'ils cherchent : ils y trouveront en tout cas un excellent instrument de travail, à l'aide duquel il leur sera facile, tout au moins, de poser correctement les problèmes à résoudre.

H. Monnier.

DUNCAN B. MACDONALD — **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional theory.** — New-York, Ch. Scribners Sons ; 1903. — 1 vol. in-8 de XII et 386 p.

L'étude critique de l'histoire politique, religieuse et littéraire de l'Islam a fait en ces dernières années de tels progrès qu'il est vraiment opportun de tenter un nouvel exposé d'ensemble de cet ordre de questions. Il est fort réjouissant que cette œuvre ait été entreprise par un homme d'une valeur éprouvée comme M. Macdonald, professeur au séminaire théologique de Hartford (Connecticut), qui a déjà fait preuve de ses aptitudes spéciales à traiter l'histoire religieuse, dans des publications dont nous ne rappellerons ici que ses excellentes études sur *Gazâlî*.

L'ouvrage que nous présentons actuellement aux lecteurs de la Revue a paru, sous le n° 9, dans la *Series of Handbooks in Semitics* publiée sous la direction du professeur Craig. Cette fois il ne s'agit pas d'une question spéciale de l'histoire islamique : l'auteur s'attaque au problème du développement général de l'Islam. Il nous offre une vue d'ensemble vraiment instructive sur l'évolution de la théologie, des institutions juridiques et de la doctrine politique de l'Islam. La maîtrise et la solidité d'informations dont il témoigne dans la solution de ce triple problème prouvent que les scrupules énoncés dans son Introduction, à la perspective d'aborder une tâche assurément fort lourde, n'étaient pas justifiés. Il est familiarisé avec les recherches de détail dans ce vaste domaine ; d'un esprit critique très libre et d'un jugement personnel, il a su en grouper les meilleurs résultats en un tableau historique qui se distingue par des qualités de style et par une exposition vraiment attrayante.

Déjà l'énorme bibliographie que l'auteur fait passer sous nos yeux (p. 358 à 367) suffirait à nous montrer combien il lui tient à cœur de ne pas négliger même les moindres travaux qui ont réalisé des progrès sur ce domaine. Il y aurait eu profit pour lui à y ajouter un écrit aussi remarquable par l'esprit qui l'anime que par la richesse du contenu et qui n'y est pas mentionné, savoir l'étude de M. Snouck Hurgronje, publiée dans la revue hollandaise *De Gids*, en 1886, sous le titre *De Islam*. Plus qu'aucune autre elle aurait mérité de se répandre en tirage à part dans un rayon beaucoup plus étendu que celui où elle a pénétré. Qu'il me soit permis de rappeler ici cet excellent exposé de l'histoire de l'Islam, pour compléter *l'apparatus* réuni par M. Macdonald.

Les trois sujets déjà énoncés dans le titre du livre en déterminent la structure en trois dissertations, séparées d'apparence, mais en réalité organiquement reliées l'une à l'autre. La première a pour thème le développement des institutions politiques de l'Islam depuis ses origines jusqu'aux mouvements modernes des Wahhabites et du Panislamisme (p. 1 à 63). Comme les divisions de partis politiques dans l'Islam sont intimement liées à la formation des sectes, l'auteur traite ici également des tendances qui ont de bonne heure causé les divisions religieuses.

Dans une seconde dissertation (p. 65 à 118) il fait connaître les principes et l'évolution du droit mohamétan, en connexion avec celle des institutions politiques. Il y avait là beaucoup de vieilles erreurs à déblayer, qui se maintiennent sur ce terrain malgré tous les progrès accomplis dans l'étude des documents. C'en est fait, pour le lecteur de ce chapitre, de toutes les fables de convention qui entravent la juste appréciation de ce genre de questions. M. Macdonald a fait ressortir d'une façon frappante l'influence du droit romain et n'a pas négligé de mettre en lumière les parallèles qui s'imposent. Il aurait pu en ajouter d'autres encore, p. ex. à la p. 101, l. 2 : le principe de la *maçlaha* est identique à ce que les Romains appelaient *utilitas publica*.

M. *M.* a raison de mettre l'essor de la vie religieuse et des études canoniques, ainsi que leur encouragement officiel, en rapport avec la chut des Oméyyades. Je crois néanmoins qu'il y a quelque exagération à ne voir en ceux-ci que des *simple heathen in all but name* (p. 77). Moi aussi — je le reconnais sans détours — j'ai autrefois énoncé ce caractère du gouvernement antérieur aux Abbassides d'une façon trop crue et trop exclusive. Alors même qu'ils ne se sentaient pas chefs d'une théocratie, les khalifes Oméyyades ne s'en considéraient pas moins comme les conducteurs d'une grande société religieuse. Il suffit de lire les glorifications que leur décernent leurs poètes de cour, par exemple Djerir (dont le Diwân a été publié récemment au Caire), pour se convaincre combien ils tenaient à ce que leur qualité d'Imams des vrais croyants fût honorée.

Il me paraît aussi très risqué de mettre l'extension du rite malékite dans l'Afrique du Nord en relation avec l'influence des Idrisides (p. 202). La différence entre Mâlik et les souverains abbassides ne suffit pas à justifier une hypothèse, d'après laquelle un mouvement inspiré par des préoccupations shiites serait venu à l'appui d'une tendance qui fut toujours une garde du corps pour la Sunna.

Dans la troisième partie de son livre (p. 119 à 287) M. Macdonald a

décrit, d'une façon captivante, l'histoire des mouvements théologiques et philosophiques dans l'Islam, les parties dogmatiques et les questions qui les déterminent, la formation et le développement du système mu'tazilite, avec toutes ses nuances compliquées, jusqu'à la conciliation du rationalisme avec l'orthodoxie grâce à la théologie ash'arite; — l'influence des philosophies platonicienne et aristotélicienne, l'opposition qui leur est faite par le grand théologien Algazel (dont M. Carra de Vaux a récemment fait ressortir la haute signification pour le public français); — les voies mystérieuses du mysticisme mohamétan et de la théosophie, les efforts sans cesse renaissants de la réaction traditionaliste contre tout ce qui était de nature à élever ou à approfondir les conceptions religieuses. Chaque fois il a mis en lumière les influences étrangères qui ont provoqué ces mouvements. Il est parvenu à dominer une abondance de matériaux et à les disposer avec clarté et d'une façon sûre. Il n'y a guère que quelques points de détail où nous croyons devoir nous séparer de lui.

Ainsi nous restreindrions volontiers la lutte de l'Hanbalitisme contre « the mystical life in all its phases » (p. 121). Dans les Tabakât de l'école hanbalite il ne manque pas d'adhérents au mysticisme; il suffit de nommer un des plus célèbres patriarches du Soufisme, Abd al Kâdir Djîlânî, un Hanbalite. Les deux tendances ont en commun l'aversion contre la scolastique. Ce sont des raisons analogues qui rendent aussi la tendance zahirite sympathique aux mystiques (p. 261, 264).

Il faut aussi faire des réserves sur le rapport établi par l'auteur entre la dénomination « Parole de Dieu » (*Kalâm-Allâh*) donnée au Qoran et l'idée du Logos (p. 146). Je ne crois pas à cette relation. Le Qoran (IV, 169) parle déjà de Jésus en tant que Logos; mais nulle part dans l'Islam la parole du Qoran n'a été hypostasiée.

Plus loin, il paraît risqué de célébrer les premiers Abassides comme promoteurs de la liberté de pensée (p. 153). Leur régime, au contraire, permet justement au fanatisme et à la chasse aux hérétiques de se déployer. C'est à leur avènement que nous voyons paraître au premier plan dans la vie publique de l'Islam un nouvel élément, qui, sous leurs prédécesseurs immédiats, était à peu près complètement inconnu : *la poursuite des hérétiques*. Déjà le second souverain de cette dynastie, Al-Mançour, commence la persécution des Zindiks (p. 134). Elle se continue sous ses successeurs et ne saurait se concilier avec leur prétendue protection de la liberté de pensée (voir ma dissertation sur le Zindikisme, dans les *Proceedings* du IX[e] Congrès international des Orientalistes,

Londres, 1892, II, p. 104 sqq.). Le fait qu'ils favorisent la dogmatique des Mu'tazilites n'est pas une preuve de leur libéralisme ; il témoigne, au contraire, qu'ils veulent emprisonner la religion dans la camisole de force d'une formule fixe et la faire triompher par des moyens de contrainte. L'auteur lui-même nous rappelle ces actes.

On rencontre encore souvent l'erreur accréditée par Schmölders dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, 1842, p. 200), que les Ichwân al-çafâ auraient eu d'étroites relations avec les Mu'tazilites. M. Macdonald dit aussi que leur système était « wrapped in Mu'tazilite theology » (p. 168). En réalité, au contraire, dans leurs écrits ils combattent sans cesse ce genre de théologie et, toutes les fois qu'ils en ont l'occasion, ils emploient les termes les plus durs à l'égard des tendances et de la méthode de tous les Mutakallimûn.

L'une des plus belles partie du livre que nous étudions est la description du Soufisme. Sa conception de ce système aux ramifications multiples se rattache à l'idée, toujours plus répandue dans les dernières années, que le Soufisme relève *exclusivement* d'influences néoplatoniciennes et qu'il n'aurait subi aucune influence bouddhiste. C'est la théorie préconisée récemment aussi par Nicholson (*Diwan-i-Shemsi Tabriz*), E. G. Browne (*Litterary History of Persia*), Carra de Vaux (*Gazali*). Il importe cependant de ne pas oublier que le terme « Soufisme » est un large manteau recouvrant des systèmes qui sont bien loin d'être en tous points identiques. L'ascétisme soufique a pris naissance, assurément, sous de fortes influences chrétiennes et néoplatoniciennes, mais dans son développement ultérieur on ne saurait méconnaître que le Soufisme a utilisé aussi des influences bouddhiques. Notamment son déploiement dans l'Asie centrale en fournit des traces significatives. J'ai déjà signalé ailleurs (*Deutsche Litteraturzeitung*, 1903, p. 404) le fait que la légende du plus important des docteurs soufiques dans l'Asie centrale, du prince ermite Ibrahim b. Edhem, a emprunté son cachet caractéristique à la biographie du Bouddha, à Balkh. Cette localisation de la légende est capitale pour le discernement de ses attaches bouddhiques.

La définition des Râfidites comme « secte kharidjite extrême », à la p. 212, ne doit sans doute être considérée que comme un lapsus calami.

Les grands dogmaticiens mohamétans se plaisaient, en vue des controverses, lorsqu'il s'agissait de définir les conceptions petites ou grandes, à résumer les formules qu'ils estimaient justes en *'Akîdah's* (professions

de *foi*), qui représentaient la somme de leurs concepts dogmatiques. Ces 'Akidah's ont suscité une vaste littérature de commentaires, car de pareils textes se prêtaient à toutes les exigences de la dogmatique et permettaient de trancher toutes les controverses. Ils constituaient ainsi les fondements de l'enseignement et de l'étude dogmatiques. M. Macdonald a fait œuvre utile en donnant, comme appendice à son livre, une bonne traduction anglaise de quelques-unes de ces 'Akidah's. Cela permet au lecteur de s'initier aux questions dogmatiques de l'Islam d'après *des formules appartenant à des époques différentes.* C'est un complément précieux au texte même du livre. Il nous offre d'abord l''Akidah d'Asch'ari lui-même (p. 293-299), ensuite celle de Gazâlî (p. 300-307). Suit la profession dogmatique d'El-Nasafî (mort en 1142); elle est bien à sa place ici (p. 308-315), parce que cette Somme relève du point de vue mâtaridite qui diverge quelquefois du point de vue asch'arite. La littérature dogmatique moderne est représentée par la traduction de l''Akidah de *Mohammed al Fudâlî* (mort 1820), accompagnée du commentaire du célèbre Bâdjûri (p. 315-351). A ces textes se joignent encore d'autres documents de la théologie mohamétane.

La même précision consciencieuse qui distingue déjà ses travaux antérieurs, lorsqu'il s'agit d'expliquer des textes théologiques, se retrouve dans ces traductions et la même maîtrise des difficultés qui sont ici inévitables. Nous ne pouvons que féliciter l'auteur d'avoir aussi bien réussi son œuvre et nous espérons qu'il aura contribué ainsi à répandre dans des cercles plus étendus une juste connaissance de l'histoire religieuse de l'Islam.

I. Goldziher.

Buda-Pesth.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Prof. W. Bousset. — **Das Wesen der Religion**. — Halle, Gebauer-Schwetschke, 1903.

Le titre de cet ouvrage ne correspond tout à fait exactement qu'à l'Introduction, où l'auteur tente une analyse très fine et très judicieuse du phénomène religieux, considéré comme « le fait le plus important de la vie spirituelle de l'homme ». Le livre lui-même est un résumé des plus remarquables de l'évolution religieuse de l'humanité, en tableaux nettement dessinés et pleins de couleur. Les *non-civilisés*, prolongeant leur propre vie dans le monde qui les entoure, y voient et y adorent des esprits semblables au leur (animisme). Cette religion primitive est essentiellement individuelle et manque d'éléments moraux; ses caractères distinctifs sont l'accidentel, le variable. Plus tard, réunis en *tribus*, les hommes réduisent le nombre infini et flottant de leurs dieux qui deviennent les protecteurs de la vie commune, et sont surtout, dès ce moment, le ciel et les astres.

A une étape plus avancée de la civilisation, les religions deviennent *nationales*. Un polythéisme plus compliqué apparaît, réunissant les divers dieux locaux du pays ou des divinités présidant aux domaines variés de la vie nationale. Ces dieux se distinguent des démons ou esprits inférieurs qui disparaissent, du moins comme objets d'adoration. Ils se dégagent de leur première signification naturiste, deviennent des personnalités indépendantes qui ont des noms et peuvent être représentés par des images et des statues. C'est alors que naissent les mythes, les temples, les clergés. Contre ces religions intimement unies à la vie de la nation et s'incarnant dans un culte, se dressent, du VIIIe au IVe siècle avant l'ère chrétienne, les réformes *prophétiques*. Au nom d'une vérité supérieure qui vient de plus haut que les sources de la religion officielle, des hommes dont le type classique est le prophète d'Israël, attaquent les rites traditionnels, les coutumes nationales, les mœurs de la collectivité, et proposent à leurs compatriotes un idéal supérieur qu'ils tirent de leur propre inspiration.

En se répandant, cet idéal prophétique s'altère et donne naissance à des formes de transition que M. B. appelle *religions de la loi*. Bien qu'elles soient en progrès sur certains points, elles constituent en un sens un recul sur la période précédente. Le monothéisme et l'universalisme des prophètes israélites, par exemple, se développent de telle sorte qu'ils aboutissent au particularisme juif, et un phénomène analogue se constate dans l'islamisme et le parsisme. Par

une confusion semblable, les pratiques individuelles de dévotion qui sont au centre de la piété juive après l'exil, malgré le triomphe apparent du culte du temple, sont loin d'être un progrès vers la vraie spiritualité. La religion de cette période est « la piété du livre » qui crée, en Israël et ailleurs, des croyances, des formules dogmatiques, des Ecritures saintes. La direction de la religion passe aux mains des savants, et une place est faite aux laïques dans le culte. Enfin le dernier stade de l'évolution est constitué par les *Erlösungsreligionen* tels que le bouddhisme ou la religion qui se rattache à la philosophie de Platon. Elles enseignent qu'il faut se délivrer de l'existence ordinaire pour arriver à une vie plus haute qu'elles offrent au moine ou au philosophe. L'idée de Dieu et l'élément spécifiquement moral s'y affaiblissent; elles se concilient difficilement avec la vie pratique et ont de la peine à pénétrer les mœurs des peuples qu'elles ont conquis. Éviter les défauts et réunir les qualités de ces deux dernières sortes de religions serait le fait de la religion idéale, et à ce propos M. B. écrit sur l'essence et l'avenir du christianisme deux beaux chapitres sur lesquels ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter.

Le nom de l'auteur nous était d'avance un sûr garant de la valeur scientifique et de la solide documentation de l'ouvrage. Ajoutons que ce sont des conférences destinées aux profanes, et que M. B. unit à l'érudition du savant toutes les qualités du genre : style vif, développements intéressants, détails pittoresques. Et souhaitons en terminant que le grand public, dans notre pays aussi, soit mis au courant de l'histoire des religions par des ouvrages de haute valeur comme celui-ci.

Georges Dupont.

K. von den Steinen. — **Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens.** Nouvelle édition (populaire). XI pl., 153 ill., 3 cartes. — Berlin, D. Reimer, (E. Vohsen), in-8°. Prix : 5 m. 50.

Cette édition populaire ne se distingue de la grande édition que par la qualité des planches (zincogravures au lieu de phototypies) et la suppression de la grande carte et de quelques chapitres (linguistique, ethnologique, mots pour les nombres et les couleurs, etc.). On sait que c'est aux deux expéditions de K. von den Steinen et Ehrenreich qu'on doit les meilleurs renseignements sur la vie sociale et la psychologie des populations du Brésil central : les Bakairi, les Nahuqua, les Mehinaku, les Auetö, les Kamayura, les Trumai, les Bororo. Tout spécialement remarquables sont les chapitres sur l'art ornemental, les masques et la vie matérielle de ces demi-civilisés.

Ce livre est trop connu pour qu'il soit utile d'insister à nouveau sur sa richesse documentaire et sur les aperçus ingénieux de l'auteur qui doit à son maître Bastian d'avoir su comprendre vraiment comment pensent les demi-civilisés et pourquoi ils pensent autrement que nous. Il faut espérer que cette

édition populaire atteindra le public auquel elle est destinée et développera le goût qui s'affirme de plus en plus partout, des études ethnographiques. Malgré son prix modeste, l'édition est luxueuse; tout au plus regrettera-t-on que certaines phototypies soient un peu flou.

A. van Gennep.

Heinrich Schurtz. — **Alters klassen und Männerbünde**. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. — Berlin, Georg Reimer, 1902. 1 vol. in-8°, de 458 pp. avec carte. Prix : 8 mark.

Ce livre est, je crois, le dernier grand travail publié par H. Schurtz auquel l'ethnographie doit tant et dont la mort prématurée a été vivement ressentie. Après la publication de sa splendide *Urgeschichte der Kultur*, il comptait reprendre un certain nombre de sujets sur lesquels il avait fait des recherches spéciales et n'avait pu exposer que d'une manière trop concise ses opinions personnelles. Le présent volume est précisément un de ceux où sont développées avec preuves à l'appui des idées émises dans l'*Urgeschichte der Kultur*.

Le sous-titre montre que l'auteur ne se contente pas de cataloguer des documents : il en tire une vue nouvelle sur les formes primordiales de la société. Malheureusement ce sont les idées générales et les explications qui sont la partie la plus faible du volume alors qu'en revanche toute la partie documentaire constituera encore pendant quelques années un excellent instrument de travail.

Chez un certain nombre de peuples on trouve, à côté de la division de la société en groupements d'individus apparentés (famille, clan, phratrie) des groupements d'après le sexe et dans chacun de ces derniers des groupements d'après l'âge. Dans l'immense majorité des cas, ces groupements sont formés d'hommes; les clubs de femmes se comptent. C'est, dit l'auteur, que les hommes ont un instinct de sociabilité (*Geselligkeitstrieb*), les femmes ne possédant guère que l'instinct de maternité et de famille. Mais expliquer un phénomène social par un instinct, ce n'est pas l'expliquer; c'est repousser plus loin le problème : pourquoi les hommes et non les femmes ont-ils cet instinct? Or les recherches de E. Crawley sur les tabous sexuels ont, comme nous l'avons dit dans la *Revue*, montré que dans les sociétés demi-civilisées la vie des hommes était absolument séparée de celle des femmes, et que les individus de sexe différent n'avaient entre eux des rapports que lorsque les cérémonies de levée de l'interdit avaient été accomplies. L'auteur n'ayant pas tenu compte de l'existence de ces tabous, il va de soi que toutes ses tentatives d'explication du groupement des hommes en sociétés secrètes (comme dans l'Afrique Occidentale), en clubs (comme en Mélanésie), en classes d'âge (comme chez certains Amérindes du Missouri, chez les Nilotiques, chez les Australiens) sont absolument incomplètes. De même la liberté absolue des relations sexuelles avant le

mariage et la maison-des-hommes peuvent s'expliquer par le tabou, et *a fortiori* la maison-des-étrangers.

Il est donc regrettable que H. Schurtz n'ait pas suivi le plan même de sa recherche : il avoue n'avoir vu qu'au fur et à mesure de la collection des faits que cette question des classes d'âge et des sociétés secrètes était une des plus intéressantes qui soit ; et il expose pour quelles raisons — plutôt littéraires que scientifiques — il a fait précéder la documentation d'hypothèses et de considérations générales (pp. 1-80).

C'est là précisément la partie faible de ce beau travail qui, malgré certaines imperfections de détail, n'en marque pas moins un nouvel effort scientifique fait en vue de la compréhension des formes sociales primitives.

A. VAN GENNEP.

LÉON LEJEAL. — **Les Antiquités mexicaines (Mexique, Yucatan, Amérique Centrale).** — Paris, A. Picard et fils, 1902. 79, pp. in-8°.

Titre trompeur : cette brochure est une simple liste bibliographique (nullement une Bibliographie Générale) comprenant 388 numéros. Titre inexact : l'Amérique Centrale ne fait pas partie du Mexique, sauf pour ceux qui considèrent comme d'origine mexicaine toutes les civilisations de la Moyenne-Amérique (!) Publication utile? ceci est une question d'appréciation, de destination surtout. En n'attribuant « qu'une place secondaire à la découverte et à la conquête par les Européens... ; l'une se rattache à l'histoire de la géographie, l'autre à l'histoire coloniale », M. L. raisonne très exactement, mais il aurait dû n'accorder aucune place, car le manque de place est sa *seule* excuse pour avoir négligé « Cliffdwellers, les Pueblos et les Mounbuilders », les raisons qu'il nous donne n'étant pas acceptables. Nous l'approuvons hautement d'avoir éliminé nombre d'ouvrages dangereux pour le débutant, mais pourquoi n'a-t-il pas eu le courage d'en supprimer un bon nombre, surtout parmi ceux sur l'ethnologie et les religions, qui sont des monuments d'absurdités? Pourquoi au contraire a-t-il totalement oublié des œuvres importantes, telles pour n'en citer qu'une, la collection Kingsborough? Nous ne pouvons en aucune façon comprendre cette omission. Nombre de très intéressants renseignements de détail accompagnent souvent les indications bibliographiques ordinaires ; certains auraient pu être supprimés et laisser un peu de place : citons au hasard la liste des 12 livres du Sahagun. M. L. a été excessivement sobre (nous l'en félicitons) d'appréciations ; parmi celles qu'il a faites, quelques-unes, peut-être parfois exagérées, lui étaient en quelque sorte imposées. Mais comment peut-il dire à propos de l'*Essai sur le déchiffrement de l'écriture hiératique de l'Amérique Centrale* : « M. de Rosny, comme Brasseur, prend pour point de départ l'alphabet de Landa »? Bien au con-

traire, M. de Rosny y a *démoli* les théories basées sur ledit alphabet par des auteurs bien connus de M. L. Ou bien M. L. n'a pas lu l'*Essai* et c'est très regrettable, ou il ne l'a pas compris et c'est incompréhensible.

A part ces quelques menues critiques, nous devons féliciter chaudement M. Lejeal d'avoir mené à bien son travail, et nous devons l'en féliciter d'autant plus que c'est son *début* dans les études américaines.

Georges Raynaud.

Julius Grill. — **Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum**. — Tubingen, Mohr, 1903. 1 br. de IV et 60 p.; prix : 1 m. 20.

M. J. Grill publie ici, sous forme plus développée, le discours qu'il a prononcé, comme recteur de l'Université de Tubingue, le 25 février 1903, le jour anniversaire du roi Guillaume II. Étude solide, intéressante, d'une lecture agréable, cette conférence contribuera sans doute à répandre dans le monde théologique allemand la conviction qu'il est indispensable d'étudier l'histoire des religions du monde antique pour comprendre la genèse historique du christianisme.

La plus grande partie en est consacrée à l'exposé du Mithriacisme, d'après les travaux de M. Fr. Cumont. Pour ceux qui les connaissent déjà, c'est la fin surtout qui mérite d'attirer l'attention, soit l'analyse des rapports entre la religion des mystères mithriaques et le Christianisme des IIIe et IVe siècles. Des deux parts, dit M. Grill (p. 50), « une religion rédemptrice avec le caractère de mystère. Des deux parts, *mutatis mutandis*, une révélation, un médiateur qui est à la fois créateur et sauveur, une légende de sa naissance dans une grotte, le récit de l'adoration du nouveau-né par des bergers, un sacrifice sanglant de propitiation pour le salut du monde, un dernier banquet et une ascension du Sauveur, les croyances à l'immortalité de l'âme, à un jugement dernier, à une résurrection des morts, à une conflagration finale du monde, à un ciel des bienheureux et un enfer des damnés, la conception d'une nouvelle naissance, une morale nettement ascétique et l'idée d'une milice morale et religieuse. Dans l'un comme dans l'autre culte un baptême, une confirmation, un repas sacré conférant l'immortalité, la solennisation du dimanche et — du moins depuis le IVe siècle — une fête de Noël, le 25 décembre, en rapport avec la nouvelle naissance du soleil... Ajoutez-y une société secrète de fidèles qui se nomment frères, la distinction entre initiés et candidats à l'onction, une même époque pour l'admission de ces derniers, en mars ou en avril, et l'obligation de garder secrets les mystères du culte. »

Le tableau est un peu forcé et nous ne pourrions y souscrire qu'à la condition de donner au *mutatis mutandis* du commencement une assez grande por-

tée. Même si l'on concède l'exactitude de tous ces rapprochements — et il y aurait fort à dire sur certains d'entre eux — la valeur de ces éléments dans les deux religions est parfois très différente, en sorte qu'il paraît abusif de les mettre en parallèle. Par exemple entre le sacrifice du Christ et le sacrifice du taureau par Mithra, il n'y a d'autre rapport que celui qui existe entre toute espèce de sacrifices sanglants.

Mais, ces réserves faites, il n'en reste pas moins que nous avons ici une énumération plus complète qu'ailleurs des analogies entre les mystères mithriaques et les mystères chrétiens, sous la plume d'un historien qui ne saurait passer pour un mécréant. M. Grill, en effet, n'admet pas que dans le conflit entre les deux religions le triomphe du Mithriacisme fût un instant possible. Il reconnaît dans la foi chrétienne une puissance spirituelle bien supérieure à celle des sectateurs de Mithra et il a raison de donner à cette cause d'ordre moral une valeur décisive en la matière.

Cependant il a dégagé aussi d'autres raisons qui expliquent le triomphe du Christianisme. Avec Harnack il observe très justement que le Mithriacisme ne s'était pas véritablement hellénisé et qu'il ne fit jamais beaucoup de recrues dans le monde grec. Ses principaux adeptes furent les soldats et des esclaves orientaux. Or, à mesure que la puissance romaine fut ébranlée, les provinces habitées par les colons d'origine militaire furent perdues ou, en tous cas, privées d'influence, tandis que le Christianisme, tout hellénisé, avait son foyer le plus actif dans la société grecque. Il observe aussi que le Mithriacisme, approprié au goût des militaires, ne semble pas avoir eu beaucoup d'action sur les femmes, tandis que le Christianisme, au contraire, bénéficia de la consécration que lui voua la partie féminine de la population. Enfin la religion de Mithra était d'origine perse; or la puissance perse était, dans le passé comme dans le présent, l'ennemie par excellence de la Grèce et de l'Empire.

Ces observations sont judicieuses. La première surtout est capitale. Le Christianisme s'était adapté à la haute culture antique. Sa doctrine, au IVe siècle, et le néoplatonisme sont des philosophies de même famille. Le Mithriacisme n'a rien de semblable. Il ne s'est assimilé que des éléments inférieurs, mythologiques, de la tradition antique. Il se complaît dans le syncrétisme qui épuise toutes les religions en prétendant les concilier toutes, tandis que le Christianisme, intransigeant en principe, s'assimile tout ce qui lui paraît profitable et en fait son bénéfice. L'un est une survivance, l'autre une création vivante de l'époque.

Jean Réville.

E. Preuschen. — **Mönchtum und Sarapiskult.** — 2e édition révisée; Giessen, Ricker; in-8° de 67 p.; prix : 1 m. 40.

M. Erwin Preuschen, le collaborateur bien connu de M. Ad. Harnack, a réimprimé, après une révision soignée, un mémoire qu'il a publié en 1899 comme appendice au Programme du Gymnase Ludwig-Georg, à Darmstadt. Il pense avec raison que cette étude, peu connue sous sa forme première, mérite d'être davantage répandue.

Il s'agit des prétendus rapports entre les premières formes du monachisme chrétien en Égypte et les reclus du culte de Serapis. Depuis les travaux de Weingarten (*Der Ursprung des Mönchtums* en 1877 et l'article « Mönchtum » dans la 2e édition de la *Realencyklopädie* de Herzog) beaucoup d'historiens admettent que le monachisme chrétien n'aurait été à l'origine en Égypte qu'une transposition, sur le terrain chrétien, d'un genre de vie déjà pratiqué auprès des sanctuaires de Serapis. Assurément les textes littéraires et les inscriptions si nombreuses que nous possédons sur ce culte de Serapis, répandu à travers tout l'empire romain, ne mentionnent jamais une institution de ce genre; mais Weingarten et ceux qui l'ont suivi ont cru pouvoir appuyer leur hypothèse sur des passages de papyrus de l'époque ptolémaïque où il est fréquemment parlé de κάτοχοι ou de personnages qui sont ἐν κατοχῇ. La signification ordinaire de ce terme dans le langage religieux de l'antiquité est : *possédés* (en latin : *fanatici*); mais, comme ce sens ne s'accordait pas avec les données fournies par les papyrus, on a cru pouvoir donner à l'expression un sens plus concret qui ne lui répugne nullement et on l'a traduite par : *reclus*.

Le système de Weingarten comportait, en outre, une critique radicale des sources chrétiennes sur les origines du monachisme, sur laquelle on est beaucoup revenu. M. E. Preuschen s'est attaqué à l'interprétation même du terme de κάτοχοι et montre, par l'analyse des témoignages, qu'il ne s'agit en aucune façon de reclus et que les prétendus cloîtrés de Serapis ne sont qu'un mythe scientifique. Ils habitent dans le sanctuaire au sens large, c'est-à-dire auprès du temple dans ses vastes dépendances; ils ne sont pas prêtres; ils n'ont pas de salaire, mais sont soutenus du dehors ou mendiant; ils sont conduits à cet état par la maladie ou par la misère; ils y demeurent un temps plus ou moins long.

Une inscription grecque de Smyrne, de l'an 211 apr. J.-C., qui nous fait connaître un philosophe Papinius comme ἐγκατοχήσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι (*C. I. G.*, II, 3163), achève de nous édifier et met M. Preuschen sur la voie de l'explication qu'il propose. Revenant au sens usuel du mot κάτοχοι, il y voit des possédés. D'une part, c'étaient des fidèles qui visitaient le sanctuaire afin d'obtenir par l'incubation des oracles ou la guérison directe de leurs maux; quand ils avaient obtenu ce qu'ils désiraient, ils étaient par cela même libérés. D'autre part, il y aurait eu des possédés à demeure dans les grands sanctuaires de Serapis, où

ils auraient servi à recevoir pour autrui des oracles du dieu. Ceux-ci auraient été, à ce titre, attachés souvent fort longtemps au sanctuaire en tant que « possédés par la divinité ».

M. Preuschen n'a pas de peine à établir que Serapis était un dieu guérisseur et que, tout comme Asklepios, il guérissait en révélant dans l'incubation les moyens ou les conditions de la guérison. Mais tout ce qu'il dit sur la pratique de l'incubation en Orient, sur les hiérodules, etc., ne renferme pas la moindre preuve que les possédés, à demeure pendant de longues années dans les temples égyptiens de Serapis, fussent affectés à ce service. Ce n'est qu'une hypothèse, une explication possible au milieu de plusieurs autres. Jusqu'à plus ample information je crois qu'il faut s'en tenir à l'idée que les possédés étaient des personnages liés pour un temps plus ou moins long à demeurer dans le sanctuaire, par suite d'un vœu ou pour payer au dieu un service qu'il leur avait rendu (p. ex. une guérison) et qu'ils ne pouvaient pas rémunérer autrement. Mais je ne vois pas qu'il soit possible de préciser leurs fonctions. Peut-être étaient-elles variables, mais ce qui leur était commun, c'étaient d'être en la possession du dieu.

Quant aux origines du monachisme chrétien, il est puéril de les chercher dans une simple imitation d'une pratique égyptienne. Le monachisme procède d'un état d'esprit général qui se produit au IVe siècle dans tout l'Orient, en Syrie aussi bien qu'en Egypte, par suite de causes morales et religieuses. Dans les diverses religions de ce temps, un grand nombre d'hommes sont portés à l'ascétisme, à la fuite hors du monde, à la vie contemplative détournée de l'action. Ce mouvement revêt des formes variées et, si c'est la forme monastique qui a fini par prévaloir, c'est parce qu'elle était mieux appropriée qu'aucune autre à leurs besoins.

Jean Réville.

Pierre Batiffol. — **Études d'histoire et de théologie positive.** — Paris, Lecoffre, 1902, in-12 de VIII et 311 pages.

M. Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, bien connu de ceux qui s'occupent chez nous d'histoire ecclésiastique, a publié dans ce volume quatre études indépendantes l'une de l'autre, portant sur l'Arcane ou la discipline du secret, sur les origines de la Pénitence, la Hiérarchie primitive et l'Agape. La seconde avait déjà paru dans le *Dictionnaire de théologie*, la troisième dans la *Revue biblique* de 1895, mais elles ont été notablement retouchées pour la réimpression.

Ces mémoires trahissent, comme on pouvait s'y attendre d'avance de la part de M. Batiffol, une connaissance approfondie des textes et des travaux dont ils ont été l'objet. Ils sont écrits dans une langue claire et d'un style alerte et sont donc agréables à lire malgré l'aridité des sujets. Ce livre a tous les avantages

des bons ouvrages français. Je regrette seulement que l'on sente trop souvent la préoccupation ecclésiastique poindre sous la dissertation historique. Cela nuit à l'autorité scientifique. L'auteur sans doute renvoie à la dogmatique la question de l'origine divine de l'ordre et de la pénitence et suppose ces problèmes résolus, dit-il p. VIII, comme ils le sont, en effet, par l'Église. Puis il ne tient plus aucun compte de ces solutions, sinon lorsqu'il évite certaines expressions qui pourraient paraître choquantes ou lorsqu'il emploie des circonlocutions qui trahissent le désir de ménager des oreilles susceptibles. Mais à la fin il leur ouvre de nouveau une porte dérobée.

Les sujets traités sont de nature délicate et prêtent à discussion. M. Batiffol veut que la discipline du secret soit intimement liée à l'institution du catéchuménat et se refuse à y voir une imitation des Mystères païens. D'où vient alors que la terminologie en usage dans ces Mystères passe dans l'usage ecclésiastique à mesure que la discipline du secret se généralise? On ne voit pas pourquoi la régularisation de l'enseignement catéchétique devait entraîner cette conséquence, ni même pourquoi certains points essentiels qui couronnaient l'instruction doivent, à partir d'une certaine époque, devenir des mystères.

L'étude la plus longue, sur les Origines de la pénitence, fournit une bonne histoire du développement de la pratique pénitentiaire. M. *B.* en signale les étapes successives dans le *Pasteur* d'Hermas, les décrets de Calliste et l'opposition qu'ils provoquent de la part de Tertullien et d'Hippolyte, le schisme novatien, l'introduction de prêtres pénitenciers à Rome et à Constantinople, leur suppression en Orient, etc. Chaque fois il cherche à montrer que, si ces transformations dérivent sans doute en théorie du pouvoir des clés que possède l'Église, elles sont en fait le résultat inévitable des conditions changeantes de la vie dans la société chrétienne. Le dernier chapitre, dans lequel l'auteur critique l'ouvrage bien connu de M. Lea, *A history of auricular confession and indulgences*, lui permet de préciser sa pensée en critiquant à son tour, avec sévérité, mais non sans justesse, les réfutations de cet ouvrage publiées par MM. Boudinhon, Brucker, Vacandard, Harent et Hogan.

M. Batiffol résume lui-même en ces termes son mémoire sur la hiérarchie primitive : « 1° des fonctions préparatoires, missionnaires : l'apostolat, la prophétie, la didaskalie; 2° un *ordo* local purement honorifique et ne conférant qu'une notabilité de fait, le presbytérat; 3° une fonction liturgique et sociale, le diaconat; 4° une fonction liturgique, sociale et de prédication, l'épiscopat, épiscopat plural comme le diaconat; 5° l'épiscopat plural disparaissant au moment où les apôtres disparaissent, et se démembrant pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce subordonné des prêtres » (p. 266).

Sur plusieurs points je ne suis pas d'accord avec M. Batiffol, mais il faudrait de longues pages pour m'expliquer à ce sujet. Je ne pourrais d'ailleurs que répéter ce que j'ai dit tout au long dans mon livre sur les *Origines de l'Épiscopat* (Paris, Leroux, 1894).

La dissertation sur l'Agape tend à prouver que ce nom ne désigne nulle part dans les trois premiers siècles un repas spécial. Il s'agit toujours de l'Eucharistie. Nous ajouterions volontiers : à la condition que l'on reconnaisse que dans certains cas l'eucharistie a fait partie d'un véritable repas.

Jean Réville.

Dr W. Koehler. — **Die Entstehung des Problemes Staat und Kirche.** Eine dogmenhistorische Studie zum Verständis der modernen Theologie. — Tübingen u. Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903.

Le tableau qui orne la salle du chapitre des dominicains de Florence, « l'Église militante et triomphante », à l'ombre de laquelle l'État occupe une situation inférieure et dépendante, représente exactement la conception que le M. A., suivi sur ce point par la Réforme, se fit des rapports de l'Église et de l'État. Cette conception est fondée sur la parole du Christ : Rendez à César... (*Marc*, 12, 17), et celle de Paul : Que chacun soit soumis aux autorités, etc. (*Rom.*, 13, 1 suiv.). M. K. démontre qu'on a eu tort de voir dans la déclaration de Jésus une sorte de programme politique. Elle est en réalité une réponse spirituelle à une question captieuse, « un bon mot ». Sans doute, ce bon mot dépasse par son importance l'occasion qui lui a donné naissance. Il peut s'appliquer et même se développer au delà de son but primitif, mais à condition de ne pas arriver à le contredire. Or Jésus a d'autant moins eu l'idée de faire une théorie politique des rapports de la religion avec les pouvoirs temporels que, à son point de vue exclusivement religieux, le monde (avec l'État qui en fait partie) disparaît complètement, se fond dans le Royaume de Dieu qui, dans ses vues eschatologiques, est la seule réalité.

Quant à l'apôtre (*Rom.*, 13, 17), il reconnaît la légitimité de l'empire romain et établit un lien entre lui et le christianisme. Mais des passages tels que *Phil.* 3, 20 ; I *Cor.* 6, 1 suiv., nous révèlent une manière de voir tout opposée, un dédain des autorités humaines qui est comme un écho de la pensée du Maître. M. K. explique ces deux conceptions contraires qui coexistent chez saint Paul, sans s'exclure et sans pouvoir se concilier, par une très fine psychologie de l'apôtre, à laquelle nous renvoyons le lecteur. De cette contradiction est sortie la double voie dans laquelle s'est engagée l'Église chrétienne et dont elle n'a pu sortir encore : d'une part le Christianisme se sépare du monde en face duquel il se pose en organisme indépendant, et d'autre part il continue à regarder l'État comme une autorité d'origine divine à laquelle il doit l'obéissance.

Georges Dupont.

HUBERT PERNOT. — **En pays Turc.** *L'île de Chio.* — 1 vol. in-8° avec 17 mélodies et 118 simili-gravures. J. Maisonneuve, éditeur, 1903.

M. P. envoyé en mission philologique à Chio, a rapporté de son voyage un joli livre, amusant à lire, bien illustré et de plus, des plus intéressants au point de vue du folk-lore. P. 104-112 on trouvera des Superstitions de Pyrghi : on croit aux revenants, aux présages animaux ; on porte des amulettes (fil de fer, ficelle nouée, morceau de bois enduit de salive). « Le jour où tombe le 24 juin est appelé *lyotropi* (jour où tourne le soleil) ; si c'est un jeudi, tous les jeudis de l'année sont *lyotropi*. Ce jour-là on ne commencera rien, on ne sèmera pas, on ne se mariera pas, etc. » ; donc les jeudis sont, dans ce cas, taboués. De même le jour de la Saint-Simon (22 mars et 13 septembre) est taboué pour les femmes enceintes. Les procédés pour se défendre contre le mauvais œil sont intéressants, surtout celui où l'on emploie un clou de girofle. La « prière pour une personne malade » traduite d'après un manuscrit de 1784 est curieuse parce qu'on y trouve l'énumération des causes possibles et des lieux d'origine de la maladie personnifiées : « Je vous adjure, soixante-douze maladies de l'homme, de sortir et de vous éloigner du serviteur de Dieu ; que cette maladie soit venue du ciel, des astres, du soleil, de la lune, de l'air froid, du tonnerre, de l'éclair, d'un tremblement de terre, d'un choc, de cadavres, d'oiseaux de proie, de branches, d'un ravin, d'une montagne, d'un versant, d'une plaine, d'une vallée, d'une pierre, de l'eau d'une fontaine, d'une route, d'une ville, d'un champ, d'une macle, d'un jardin, de la croisée de deux ou trois routes, de dedans, de dehors, d'une cour, d'un four, d'un caillou, d'une porte, d'une fenêtre, d'un grenier, d'une cave ou d'une aire, de quelque lieu qu'elle soit venue pour tourmenter le serviteur de Dieu ; que ce soit l'œuvre d'un mage envieux ou de toute autre personne, de la jalousie, de la médisance [malédiction ?], de l'inimitié, du mauvais œil, d'un sort ou de toute autre calamité... d'une apparition de démons, des néréides, d'un obscurcissement du temps... » La description des rites des fiançailles et du mariage (pp. 192-198) montre que l'influence orthodoxe a fait disparaître presque totalement les anciennes coutumes grecques. En appendice on trouvera notés les commencements de 27 mélodies recueillies au phonographe : berceuses, airs de mariage, airs de moisson, airs de danse, etc. L'auteur prépare, je crois, un travail complet sur la Chanson chiote.

A. VAN GENNEP.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire religieuse. — Voici le programme des conférences qui seront faites pendant l'année 1903-1904 à l'*École des Hautes Études, section des Sciences religieuses* :

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. *M. Mauss* : Théorie générale de la magie, en particulier chez les peuples non civilisés, les mardis, à 10 heures. — Explication analytique et critique des textes ethnographiques concernant les rapports de la famille et de la religion dans l'Amérique du Nord, les lundis, à 10 heures.

II. 1° *Religions de l'Extrême Orient et de l'Amérique indienne.* — M. *Léon de Rosny* : Méthode à suivre pour l'étude exégétique des anciens textes religieux de l'Extrême Orient. — Origines des religions de l'ancien Mexique. — Examen des théories relatives aux rapports de l'Amérique précolombienne avec l'ancien continent, les jeudis, à 3 heures et demie. — Explication de livres de l'antiquité chinoise, japonaise et américaine, les samedis, à 3 heures et demie.

2° *Religions de l'ancien Mexique* — M. *G. Raynaud* : Les mythes astronomiques du Pérou et leurs rapports avec ceux de la moyenne Amérique. — Étude d'Ollantaï, les vendredis, à 4 heures.

III. *Religions de l'Inde.* — M. *A. Foucher* : Les religions indiennes en Indo-Chine, les mardis, à 2 heures et demie. — Explication de textes pâlis, les mercredis, à 5 heures.

IV. *Religions de l'Égypte.* — M. *Amélineau* : Le culte des ancêtres d'après le temple de Séti Ier à Abydos, les jeudis, à 2 heures. — Explication d'œuvres coptes ayant trait au monachisme, les jeudis, à 3 heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. *Maurice Vernes* : Exposé de la doctrine religieuse du peuple d'Israël : croyances et rites, les mercredis, à 3 heures un quart. — Explication des morceaux poétiques qui se trouvent dans l'Hexateuque et les livres historiques de la Bible, les lundis, à 3 heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. *Israël Lévi* : Examen des ouvrages de Weber et de Bousset sur la Théologie juive au Ier siècle de l'ère chrétienne, les mardis, à 4 heures. — Le traité talmudique des Jeûnes (Taanit), les mardis, à 5 heures.

VII. *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Étude chronologique du Coran, d'après Nallino, « Chrestomathia Qorani arabica, » les lundis, à 5 heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les samedis à 5 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *J. Toutain* : Les cultes et les religions des provinces latines de l'Empire romain aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne, les samedis, à 2 heures. — Le culte d'Hera et des autres déesses parèdres de Zeus dans le monde hellénique jusqu'au IVe siècle avant l'ère chrétienne, les mardis, à 2 heures.

IX. *Religions primitives de l'Europe.* — M. *H. Hubert* : Survivances des religions germaniques en Gaule sous les Mérovingiens et les Carolingiens, les mercredis, à 9 heures un quart. — Étude des sépultures préhistoriques de l'Europe occidentale et centrale, les jeudis, à 10 heures.

X. *Littérature chrétienne et Histoire de l'Église.*

1° Conférence de M. *Jean Réville.* Étude critique de la tradition relative à l'apôtre Pierre, les mercredis, à 4 heures et demie. — Étude critique des témoignages anciens relatifs au baptême et à l'instruction religieuse, les samedis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. *Eugène de Faye* : Origène et les origines historiques de la théologie ecclésiastique, les jeudis, à 9 heures. — Exposé de la théologie de l'apôtre Paul, les mardis, à heures et demie.

3° *Christianisme byzantin.* — Conférence de M. *G. Millet* : Étude sur les livres liturgiques de l'Église grecque, les mercredis, à 3 heures trois quarts. — Questions d'archéologie chrétienne, les samedis à 10 heures et demie.

XI. *Histoire des dogmes.*

1° Conférence de M. *Albert Réville* : La doctrine de l'ascétisme et son application dans les ordres monastiques, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. *F. Picavet* : *La Métaphysique* d'Aristote, livre XI, comparée avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudis, à 8 heures. — La théologie de Roger Bacon et de ses contemporains, les vendredis, à 5 heures.

M. *Alphandéry*, élève diplômé, fera quelques conférences sur Joachim de Flore et le mouvement joachimite, les vendredis, à 3 heures.

XII. *Histoire du droit canon.* — M. *Esmein* : L'appel en droit canonique; histoire et théorie, les lundis, à 4 heures un quart.

COURS LIBRES

1° Conférence de M. *J. Deramey* sur l'*Histoire des anciennes Églises d'Orient* : Histoire des Églises d'Arménie depuis le patriarcat de Nersès (340-370), les lundis et les jeudis, à 2 heures.

2° Conférence de M. *Isidore Lévy* sur *Les Religions des Sémites septentrionaux* : Du manichéisme, les samedis, à 9 heures.

3e Conférence de M. *C. Fossey* sur la *Religion assyro-babylonienne* : Les plus anciennes inscriptions votives de la Chaldée, les lundis, à 5 heures un quart. — Explication de la légende de Gilgamès (tablettes 8-12), les jeudis, à 5 heures.

4e Conférence de M. *A. Loisy* sur les *Questions relatives à la littérature et à l'histoire bibliques* : Les récits de la Passion dans les synoptiques, les mercredis, à 2 heures.

*
* *

Annales du Musée Guimet. Les trois sections des « Annales du Musée Guimet » se sont accrues de nouveaux volumes. Dans la série des in-4 nous avons reçu la troisième partie du tome XXX (voir pour les deux premières parties : Revue, t. XLVII, p. 125 à 127). Elle se compose d'une série de travaux qui se rapportent tous aux résultats des fouilles de M. Al. Gayet à Antinoé. Il y a d'abord une étude de M. *F. Nau* sur l'*Histoire de Thaïs*, la célèbre courtisane d'Alexandrie qui aurait été convertie par un moine. D'après la version reçue jusqu'à présent cette conversion aurait été l'œuvre de Paphnuce. La collation de nouveaux manuscrits et la découverte des momies de Sérapion et de Thaïs, près d'Antinoé, ont amené M. Nau à reconnaître que dans la rédaction primitive du récit la conversion était attribuée, non pas à Paphnuce, mais à Sérapion le Sindonite. Il étudie successivement les sources, les textes et les principales versions de l'histoire de Thaïs et publie, sur des colonnes parallèles, huit textes ou traductions, ce qui permet de constater les différences qui s'introduisent dans les traductions et même dans les transcriptions d'un même texte hagiographique.

M. *Al. Gayet* nous offre ensuite le compte-rendu des fouilles opérées par lui en 1901-1902 : *L'Exploration des nécropoles de la montagne d'Antinoé*. Ce mémoire fait suite à celui qui a paru dans la seconde partie du t. XXX. Le savant explorateur avait été conduit à supposer que les tombes patriciennes devaient se trouver dans des caveaux creusés dans la montagne, qui s'élève du sud-est au nord-ouest de la ville. Après de nombreuses recherches infructueuses, M. Gayet a trouvé de nouvelles sépultures. La plus importante est celle de Leukyônê, avec un laraire et tout un groupe d'amulettes. Cette femme était Grecque d'origine ; ses dieux sont ceux de l'Olympe, mais elle était aussi isiaque et affiliée au culte de la Pierre-Noire, ce qui nous reporte au règne d'Héliogabale. Quinze têtes d'Isis-Vénus ont dû appartenir à un collier et M. G. suppose qu'elles étaient serties à des phallus d'or reliés par des chaînettes. Nous avons ensuite la sépulture d'un centurion romain, d'une femme byzantine, d'un chevalier byzantin, d'Apollon Empsychî, une sépulture anonyme avec le monogramme XMΓ (χριστὸν Μαρία γέννᾳ). Dans les nécropoles de la plaine on a trouvé quantité d'objets curieux, étoffes, broderies avec emblèmes précieux pour la reconstitution du passé gréco-byzantin, des svasticas, des débris de momies et de cercueils chrétiens, des inscriptions grecques et coptes, qui ont été restituées et interprétées, dans un mémoire spécial, par M. *Seymour de*

Ricci. M. *Guimet* lui-même a rédigé une dissertation sur les *Symboles asiatiques trouvés à Antinoé.* Il constate que dans cette ville le paganisme et le christianisme se sont coudoyés avec une tolérance singulière. Les païens d'Antinoé ne sont pas des adorateurs des dieux égyptiens ; ce sont des Grecs et des Romains. Même ceux qui sont isiaques, le sont à la façon romaine et grecque. En outre M. Guimet signale des traces d'influences bouddhiques, non seulement dans la conception du paradis que suppose la tombe de Leukyôné, mais aussi dans les tombes chrétiennes : les feuilles du *Ficus religiosa*, les svasticas. Ce beau volume, illustré d'un grand nombre de planches, se termine par une courte étude de M. *Ed. Bonnet* sur les *Les plantes antiques des nécropoles d'Antinoé.*

Dans la « Bibliothèque d'Étude » M. *Gédéon Huet*, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale, nous donne le second et dernier volume de sa traduction de l'ouvrage hollandais classique *H. Kern, Histoire du Bouddhisme dans l'Inde* (gr. in-8, de 522 p.; prix des 2 vol. : 20 fr., Paris, Leroux). Une carte de l'Inde antique et un index des noms propres et des termes techniques complètent cette utile publication. Et M. *Alexandre Moret* publie, dans le t. XV, son intéressante étude *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (VIII et 344 pages), où il montre successivement le roi d'Égypte comme fils, héritier et successeur des dieux, rendant le culte de famille aux dieux ses ancêtres et devenant le chef de la religion et recevant enfin, en tant que prêtre, les honneurs divins, sans lesquels il n'a pas qualité pour servir d'intermédiaire entre les hommes et les dieux.

L'Évangile du Bouddha, de M. *Paul Carus*, traduit par M. *L. de Milloué* et publié dans la « Bibliothèque de Vulgarisation, t. XIII ; 1 vol. in-12 de XVIII et 339 pages) est un livre étrange, plein de charmes, d'une lecture attrayante, mais d'un genre hybride qui échappe à l'appréciation critique. Ce n'est pas un ouvrage scientifique ; ce n'est pas une œuvre d'imagination. Est-ce une œuvre de propagande ? Oui et non, de propagande en faveur d'une sorte de Bouddhisme idéal, ou plutôt d'une sorte d'Évangile idéal, formé par des extraits d'ouvrages bouddhiques ou de livres sur le Bouddhisme, traduits en langage chrétien, rapprochés d'un Évangile chrétien également idéalisé et adaptés aux besoins religieux et philosophiques modernes. La Direction des Annales nous avertit, à la première page, qu'elle a longtemps hésité à faire traduire et à publier ce livre et cela se comprend. Sous cent rubriques successives sont groupés des enseignements ou des récits composés de passages empruntés à des écrits très divers, d'autorité ou de valeur très inégales. L'auteur lui-même nous dit : « Beaucoup de ces passages, et ce sont certainement les plus importants, sont copiés littéralement dans les traductions des textes originaux. Quelques-uns sont interprétés un peu librement afin de les rendre intelligibles pour la génération actuelle. Certains ont été remaniés, d'autres abrégés » (Préface, p. IX). A la fin du volume une table de références indique leur provenance et porte en regard des

renvois à des passages correspondants des évangiles chrétiens. Des notes sommaires fournissent les explications techniques indispensables. L'auteur dit (p. xi) qu'il s'est efforcé de traiter ses matériaux de la même manière que le quatrième évangéliste en a usé pour les récits de la vie de Jésus de Nazareth. Ces divers aveux ne laissent pas d'inspirer quelque inquiétude à l'historien.

J. R.

∴

L'histoire religieuse dans les récentes livraisons de périodiques français. — 1° Journal Asiatique. Nous empruntons au *Journal Asiatique* (mai-juin, pp. 565-566) le programme d'une collection qui ne peut manquer de présenter pour tous les hébraïsants, historiens ou philologues, un intérêt considérable : « Un imprimeur à Jérusalem, H. M. Luncz, quoique privé de la vue, s'est proposé de publier toute une série de livres hébreux destinés à faire connaître la Palestine. Une partie de son plan est déjà réalisée, et ses projets d'avenir, tels qu'ils sont annoncés sur la couverture des publications déjà faites, seront à la hauteur de l'entreprise entière.

« La première de ces publications est un ouvrage du XIVe siècle, le *Kafter wa-Ferah* (bouton et fleur), par Esthori ben Moïse Hafarhi, écrivain hébreu remarquable. Après l'expulsion des Juifs de France par Philippe-le-Bel, Esthori se rendit en Palestine, dont il explora pendant sept ans toutes les parties diverses. A la suite de ses excursions, il rédigea ses notes de description des frontières, de la configuration du sol, des divisions, des distances, de la situation des villes, de la flore de la Terre-Sainte, avec un soin et une exactitude qui ont été récemment encore reconnus et loués. L'éditeur a donné, en tête du texte, une introduction biographique sur cet écrivain, et il y a joint des notes philologiques (2 vol. 8°, Jérusalem, 1897-1899).

La seconde publication, œuvre moderne, est intitulée : *Tebouôth ha-Arets* (produits de la Terre-Sainte), par le rabbin Joseph Schwartz. La première partie a pour objet la géographie et la topographie du pays, avec des notices sur les noms de lieux palestiniens selon la Bible et les livres rabbiniques. La seconde partie est consacrée à l'histoire de ce sol, foulé successivement par les races les plus variées, depuis ses habitants autochtones remplacés plus tard par les Hébreux, jusqu'aux Européens qui sont venus y établir momentanément un royaume latin, au moment de la migration des Croisés. — La nouvelle édition donnée par M. Luncz est mise à jour et illustrée. »

La même maison projette d'autres publications importantes; une édition critique du Talmud de Jérusalem, avec un court commentaire et des notes philologiques ; le *Schilte Haquiborim* ou le Temple de Jérusalem ; Récits de voyages, depuis Benjamin de Tudèle; Lettres de Palestine, servant de critiques littéraires palestiniennes; Répertoire des articles parus dans les périodiques relativement à la Palestine; enfin une Encyclopédie palestinienne.

A la *Société Asiatique*, M. *P. Halévy* a fait, au cours de la séance du vendredi 8 mai 1903, diverses communications relatives à des textes bibliques et apocryphes : Proverses, xxv, 20; Lévitique, xxvi, 41, et un passage de l'Apocalypse falacha attribuée à Baruch. Nous reproduisons, depuis l'Annexe au Procès-verbal (*Journal Asiatique*, mai-juin, pp. 557-558), les termes mêmes de cette dernière communication : « Cette apocalypse décrit comme il suit les trois dernières calamités qui précéderont la résurrection des morts : « Ensuite « viendra et régnera le démon Qoleyon et avec lui trente mille soixante-dix-sept « autres ; ils mangeront des pierres comme des roseaux, avaleront du feu et boi- « ront le sang impur des femmes; ils régneront six ans. Puis régnera l'aigle, ré- « sidant à Jérusalem, et il dévorera dix mille enfants le soir et dix mille le matin ; « il régnera sept ans. Après régneront les nafât, qui ravageront les maisons de « Dieu et déterreront les ossements des tombeaux ; ils régneront sept ans ». En faisant l'édition du recueil, j'ai rendu vraisemblable que cette apocalypse était d'origine chrétienne et qu'elle fut retouchée et judaïsée tant bien que mal par des scribes falachas. Cette hypothèse me semble confirmée par les noms propres de ce passage, noms propres qui ne sont d'ailleurs arrivés en Abyssinie qu'au moyen d'une version arabe. En effet, le démon *Qoleyon* est sans aucun doute identique avec *Apollyon*, l'ange de l'abîme (*Apocalypse*, ix, 11). Ce nom, transcrit en arabe avec l'omission de l'a initial, فولیون a été lu par les Ethiopiens قولیون *Qoleyon*. D'autre part, l'aigle vorace semble personnifier les oiseaux qui sont invités au grand festin, où ils pourront se régaler à leur aise des cadavres des princes et des chefs tombés dans la dernière bataille (*ibidem*, xix, 17-18). Enfin les *Nafât* paraissent être une réminiscence des *Nobades* ou *Nabades* de la Nubie, peuplades sur la férocité desquelles de nombreux récits ont été répandus au moyen âge ».

P. A.

M. *Fr. Macler* a publié en tirage à part les *Extraits de la Chronique de Maribus Kaldoyo* qu'il a insérés dans le cahier de mai-juin du *Journal Asiatique*, en y joignant une courte introduction où il discute la question de leur provenance.

2° **Bulletin de l'Ecole française de l'Extrême-Orient**. — Dans la livraison d'avril-juin, M. *P. Pelliot* a publié des notes sur *La secte du Lotus blanc et la secte du Nuage blanc*. Voici les conclusions auxquelles il aboutit : 1° La secte hérétique du Lotus blanc a été fondée peu avant 1133 par un bonze nommé Mao-Tseu-Yuan; 2° La secte hérétique du Nuage blanc a été fondée peu avant 1108 par un bonze nommé Kong Ts'ing-kio qui habitait Hang-tcheou ; elle a été rénovée vers 1202 par Chen Tche-yuan. Le champ d'action de la secte paraît avoir toujours été de préférence le Tchö-kiang et le Kiang-nan. — 3° Les deux sectes sont d'origine bouddhique et paraissent beaucoup plus pures d'éléments taoïstes que ne le seront les sectes des siècles suivants ; 4° Toutes deux ont duré et prospéré sous les Song et sous les Yuan.

J. R.

3° **Revue d'archéologie.** — Nous reproduisons ci-après une note de M. S. Reinach parue dans le dernier numéro de la *Revue archéologique* et qui a trait à la controverse *Babel und Bibel*. L'auteur de l'article signalé par M. S. Reinach est arrivé, on le verra, à des conclusions qui concordent pleinement avec celles de notre collaborateur, M. Lods, dans l'étude que nous publions plus haut : « Un ami m'adresse le *Times Literary Supplement* du 19 juin, qui contient un bien joli article anonyme (je crois savoir qu'il est de M. Chad Boscawen) sur la traduction anglaise des deux célèbres conférences de M. Delitzsch... Selon M. Boscawen, la partie la plus faible du livre est celle qui concerne la prétendue découverte de noms jahvéistes dans des tablettes babyloniennes du temps de Hammurabi. Il n'y avait pas de Jahveh dans le panthéon babylonien. Le dieu qui lui ressemblait le plus était Ea ; aussi la plus grande partie de la mythologie jahvéiste est empruntée à l'école d'Eridu. En revanche, la partie la plus importante du travail de M. Delitzsch est la réfutation de la vieille thèse du monothéisme primitif des Sémites. Une tablette qu'il a publiée prouve que les Babyloniens n'ont nullement été monothéistes jusqu'au jour où, par un *processus* de syncrétisme, tous leurs dieux furent absorbés dans le dieu national Marduk. Il faudra d'autres arguments que ceux de Jensen ou de Kittel pour prouver que le monothéisme hébraïque n'a pas traversé les mêmes phases. Les tablettes de la I[re] dynastie babylonienne offrent des noms en *-ilu* ou *-el*, qui ne sont pas *monothéistes*, mais *hénothéistes*, en ce sens qu'ils se rapportent au dieu ou à la déesse qui était pour chaque Babylonien *loco parentis*. Les noms comme *Ilu-Abi* (Dieu est mon père) ou *Ilu-su-ibni* (son dieu m'a fait) sont relatifs à la divinité ancestrale, comme aussi le serment « devant Dieu » dans le code d'Hammurabi.

M. Delitzsch a montré que le sabbat était essentiellement une fonction sacerdotale en Babylonie et que c'est ainsi qu'il a trouvé place dans le code hébraïque. Les restrictions qui caractérisent le sabbat juif sont essentiellement celles du code babylonien ».

4° **Revue de l'Orient chrétien.** — M. *L. Buffat* publie dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1903, n° 3) le texte arabe et la traduction d'une intéressante apologie de la religion chrétienne écrite à la fin du XIII[e] ou au commencement du XIV[e] siècle par Paul (Boulos ar-Râheb), évêque de Saïda, moine d'Antioche, sous forme de lettre adressée à un musulman de ses amis demeurant à Saïda. Elle fut composée, comme nous l'apprend le début, après un voyage de Paul au pays des Grecs et des Latins. Le musulman à qui elle est dédiée avait instamment prié Boulos ar Râheb de le renseigner sur certains points de la religion chrétienne, en particulier sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation et aussi de lui dire en toute franchise ce que les Grecs et Latins pensaient de Mohammed et de son Coran. Plus tard, d'ailleurs, un autre musulman, nommé Takieddin Ahmad ben Abdalhalim ben Taimiah, publia contre Ar-Râheb un écrit intitulé : « Réponse véritable et sincère à celui qui a entrepris de

prouver la vérité de la religion chrétienne ». Nous savons par le titre de ses ouvrages que Boulos ar-Râheb était évêque de Saïda, du rite grec-melkite. Il lutta énergiquement contre les Nestoriens, les Jacobites, les Monothélites et exerça un ardent apostolat parmi les Musulmans et les Juifs. Il semble, d'après un discours prononcé par lui (v. *Steinschneider*, p. 63, n° 48), avoir opéré parmi ces derniers un certain nombre de conversions.

Parmi les travaux publiés par M. Clermont-Ganneau dans les livraisons 22, 23-24 du tome V de son *Recueil d'Archéologie Orientale*, récemment paru à la librairie Leroux, plusieurs intéressent particulièrement l'histoire des religions. Bornons-nous à citer : § 52 : *La notion de la sainteté chez les Sémites*. — § 53 : *La « Porte de Nicanor » du Temple de Jérusalem* (avec planche). — § 54 : *L'autel de Kadès*. — § 55 : *Le Mont-Hermon et son dieu*, d'après une inscription inédite (avec planche). — Parmi les *Fiches et notules* (§ 56), celle consacrée au problème θεὸς 'Αρεμθηνός et 'Aramta. — *Echmoun de Sidon et Melkart de Tyr*, etc.

P. A.

⁂

Publications diverses : M. *A. P. Nicole*, qui depuis longtemps s'intéresse aux études d'histoire religieuse, a publié en une brochure, sous le titre *Essai de genèse chrétienne* (en dépôt à l'Hôtel des Sociétés savantes, 24, rue Serpente), le résumé de trois conférences qu'il a faites, en mars 1903, au Collège libre des sciences sociales, sur les origines du christianisme. A ses yeux le christianisme, en tant que religion distincte, ne s'est constitué que vers la fin du IIe siècle, par suite du rapprochement entre deux branches de sectaires variés, d'abord parfaitement distincts : d'une part les membres de confréries et de mystères établis en Samarie, Phrygie, Syrie, Asie Mineure, Bithynie, Égypte, etc., qui sont à l'origine tout à fait étrangers à Jésus ; et, d'autre part, certaines sectes baptistes judéennes telles que les Ebionim, les Nazoréens Esséniens, etc. Autant on accordera volontiers à M. Nicole qu'il y a, en effet, dans le christianisme catholique, tel qu'il se constitua à la fin du IIe siècle, des éléments de provenance très diverse, dérivant des religions grecques et orientales, de la philosophie grecque, des mystères et des croyances populaires, d'une part, du Judaïsme, sous ses diverses formes, d'autre part, autant on aura de scrupules à accepter sa théorie de proto-chrétiens sans aucune relation avec l'apparition historique du Christ Jésus. Les arguments allégués par l'auteur n'ont pas la portée qu'il leur attribue et il n'envisage pas les difficultés inextricables dans lesquelles on s'engage avec une pareille hypothèse. C'est, au contraire, le lien, si lâche soit-il pour quelques-uns, par lequel les formes si variées des premières communautés ou groupements chrétiens se rattachent à l'apparition d'un envoyé de Dieu, Jésus ou le Christ, c'est ce lien qui seul leur confère le caractère à part qui les distingue au milieu des autres associations religieuses de l'époque.

— M. *Fr. Cumont* a publié en tirage à part un article de la « Revue d'histoire et de littérature religieuses » (septembre-octobre) : *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*. L'Ambrosiaster est, on le sait, l'auteur inconnu qui, à l'époque du pape Damase (366-384), écrivit les « Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli » attribués à saint Ambroise et les « Quaestiones Veteris et Novi Testamenti » attribuées faussement à saint Augustin. M. Cumont dégage des deux chapitres de cet auteur « Adversus paganos » et « De Fato » des renseignements intéressants sur la polémique entre chrétiens et païens, à la veille de la défaite définitive du paganisme à Rome, et sur la persistance de pratiques païennes parmi les chrétiens eux-mêmes, notamment de pratiques astrologiques. Il incline à reconnaître dans ces chapitres un ressouvenir des attaques dirigées par Julien contre les chrétiens. A noter, comme détail curieux, que les païens reprochaient aux chrétiens de célébrer la fête de Pâques au moment de l'équinoxe du printemps, pour faire concurrence au « dies sanguinis » que les adorateurs de la Grande Mère célébraient le 24 mars en souvenir de la mort d'Attis.

J. R.

M. l'abbé A. Degert, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, vient de reprendre la traduction de la *Dogmengeschichte* du professeur J. Schwane, de Münster, si estimée et si utilisée dans les milieux catholiques strictement traditionnalistes d'Allemagne. On sait qu'un premier volume de cette traduction, entreprise par l'abbé P. Belet avait paru en 1886 dans la *Bibliothèque théologique du XIX[e] siècle* (Paris, Palmé, III, 796 p., 8°). M. Degert en a publié récemment deux volumes correspondant au tome II de l'édition allemande qui comprend la « période patristique » (*Histoire des dogmes, période patristique* (325-787). Paris, Beauchesne, 1903 ; tome II, 628 pp. ; tome III, 693 pp. 8°), plus un supplément (*Histoire des dogmes, période anténicéenne*, tome I. Paris, Beauchesne, 1903, LXXI pp.) qui, sous le titre d'Appendice, renferme sept chapitres de la seconde édition allemande qui ne figuraient pas dans la traduction française.

— Le deuxième fascicule (tome I, col. 289-576) du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* publié sous la direction de Dom F. Cabrol contient les articles suivants : *Accusations contre les chrétiens*, *Achaïe*, *Acolouthia*, *Acolyte*, *Acrostiche*, *Actes des Martyrs*, *Ad bestias*, *Ad metalla*, *Ad sanctos*, *Adam et Ève*, *Adelphia*, *Adjuration*, *Adoration*, *Adultère*, *Affranchissement* (H. Leclercq) ; *Acémètes* (J. Pargoire) ; *Acrotéleutique* (S. Pétridès) ; *Actio*, *Adstantes* (F. Cabrol) ; *Ad complendum*, *Ad pacem* (G. Gastoué) ; *André et Marie* (Liturgie d') ; *Adon* (V. Ermoni) ; *Adultère* (E. Vacandard) ; *Addextrator*, *Adminiculator*. Ce fascicule renferme 43 gravures, plus deux grandes planches hors texte : l'une reproduit une hymne acrostiche sur papyrus faisant partie de la collection de lord Amherst ; l'autre une formule d'adjuration, écrite sur une feuille de plomb découverte à Hadrumète en 1890.

— Dans la remarquable série de monographies que M. Paul Meyer consacre aux anciens textes français conservés dans les Bibliothèques anglaises, vient de pa-

raître une *Notice sur un manuscrit de Trinity College (Cambridge) contenant les vies en vers français de saint Jean l'Aumônier et de saint Clément, pape.* (Tiré des *Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. XXXVIII; Paris, Impr. Nat., libr. C. Klincksieck, 1903, in-4° de 51 pages.) Il y aurait de fortes vraisemblances, selon M. P. Meyer, pour que ces deux textes rédigés en Angleterre fussent du même poète anglo-normand. La vie de saint Jean l'Aumônier, ce saint qui semble un prototype du saint François d'Assise des *Fioretti*, est une traduction paraphrasée de la biographie qui composée par l'évêque Léontius, avait été traduite en latin par Anastase le bibliothécaire. Celle de saint Clément, probablement écrite la première et de dimensions considérables, a pour principales sources les *Recognitiones Clementinae*, sous la forme latine que leur a donnée Rufin d'Aquilée.

⁂

Le premier Congrès international des études d'Extrême-Orient s'est tenu à Hanoï du 4 au 8 décembre 1902. Parmi les communications qui y ont été faites, la plupart intéressaient l'ethnographie et la linguistique des trois groupes asiatiques, Inde, Chine-Japon et Indo-Chine; très peu avaient avec l'Histoire des Religions un rapport direct : tout au plus pouvons-nous signaler des mémoires de M. Fujishama, contenant un *Historique de la secte Shin*, de M. Vogel sur *Une statue du Gandhâra conservée au Musée de Lahore*, de M. Nanjio, sur les trois versions chinoises du *Saddharmapundarika-Sûtra*, de M. Son Diep, sur *Les légendes concernant la région du Bassac* (Soctsang).

⁂

L'histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 19 juin 1903* : M. *Ph. Berger* communique à l'Académie les résultats de la mission de M. Perdrizet à Saïda. M. Perdrizet a fait principalement porter son étude sur les ruines du temple d'Eshmoun et trois nouvelles inscriptions de fondation découvertes par lui dans ce temple ont été acquises par ses soins. M. Berger présente l'une d'elles à ses collègues. Sur la pierre même M. Berger fait remarquer les signes qui permettent d'en affirmer l'authenticité; d'ailleurs, une inscription fausse découverte au même endroit, fait, par comparaison, ressortir encore plus clairement cette origine indiscutable.

M. *Foucart* continue la seconde lecture de son mémoire sur le culte de Dionysos en Attique.

— *Séance du 26 juin* : M. *Foucart* continue la seconde lecture de son mémoire sur le culte de Dionysos en Attique.

M. *Perdrizet* rend compte de la mission qui lui avait été confiée par l'Académie : elle avait pour objet l'étude du sanctuaire d'Eshmoun, près de Sidon. L'enceinte, très vaste et formée de blocs énormes, avait été signalée pour la première fois par Gaillardot. On a trouvé dans les fondations sept inscriptions

phéniciennes au nom du roi Bodashtoret; quatre sont actuellement au Louvre; deux au Musée Ottoman, une à l'Université presbytérienne de Beyrouth. Ce sanctuaire, dédié à Eshmoun dans la première moitié du IVe siècle, fut probablement détruit en 348 par Artaxercès.

— *Séance du 3 juillet* : M. le marquis de Vogüé communique l'estampage, envoyé par M. Maspero, d'une inscription araméenne gravée sur une stèle de grès provenant d'Assouan (Syène, Éléphantine) et conservée au Musée du Caire. Le monument est mutilé en haut et en bas : l'inscription ne comprend plus que cinq lignes dont trois seulement intactes. Elle se traduit ainsi :... *fils de Marea..... chef de la garnison de Syène, a fait au mois de Siwan qui est mekhir l'année sept d'Artaxerxès Roi à... dieu...* Le nom du dieu est assez mutilé et M. de Vogüé se réserve de l'étudier plus à loisir. La question de date est assez délicate et M. de Vogüé la discute sous ses divers aspects (C. R. d'après *Revue critique*, 24 août).

M. S. *Reinach* annonce la découverte faite par MM. Grenfell et Hunt d'un lot de papyrus à Oxyrhynchus. Parmi les textes contenus dans ce recueil serait toute une série de sentences attribuées à Jésus-Christ et une ode que MM. Grenfell et Hunt considèrent comme l'œuvre de la prêtresse Corinne. M. *Bréal* présente des observations relatives à cette découverte.

M. *Foucart* continue la lecture de son mémoire sur le culte de Dionysos en Attique.

— *Séance du 10 juillet* : M. *Foucart* achève la seconde lecture de son mémoire relatif au culte de Dionysos en Attique.

— *Séance du 17 juillet* : M. *d'Arbois de Jubainville* fait une communication relative aux « surjours » ou jours supplémentaires (*gourdeziou*) de l'année bretonne. Ce sont ceux qui, ajoutés au 354 jours de l'année lunaire, en font une année solaire de 366 jours. Ces douze jours, dans l'Inde comme en Bretagne, indiquent le temps qu'il fera dans chacun des douze mois correspondants de l'année qui suit. En Allemagne, le folk-lore veut que ce soit pendant ces douze jours qu'a lieu la chasse de Wotan. M. d'Arbois de Jubainville, avec MM. J. Loth et Vallée, estime que cette distinction savante entre l'année solaire et l'année lunaire a pu être empruntée aux Babyloniens par les Indo-Européens.

— *Séance du 31 juillet* : M. *Emile Mâle*, professeur au Lycée Louis-le-Grand, fait une communication relative à l'influence du théâtre sur l'art à la fin du moyen âge. « Il montre que la représentation des mystères a fait entrer dans la peinture et dans la sculpture du XVe siècle plusieurs thèmes nouveaux. Il explique de la sorte quelques œuvres d'art qui étaient demeurées énigmatiques. Deux des miniatures de Fouquet à Chantilly montrent une vieille femme guidant les soldats au jardin des Oliviers et forgeant les clous de la croix. Ce personnage figure dans les mystères ; ce qui prouve que Fouquet, en peignant sa suite de la Passion, s'est inspiré du théâtre de son temps. Une foule d'œuvres d'art, le vitrail de l'Ascension à saint Taurin d'Évreux, le vitrail de Justice et de Miséricorde à Saint-Patrice de Rouen, le tableau des Saintes Femmes au tombeau attribué à

Hubert van Eyck, etc., reproduisent des scènes de théâtre du xve siècle. Les mystères n'ont pas seulement introduit dans l'art des scènes nouvelles : ils ont, selon M. Mâle, profondément modifié la vieille iconographie du xiiie siècle et inspiré aux artistes des agencements tout nouveaux (*Revue critique*, 24 août).

— *Séance du 7 août* : M. *Collignon* lit une note de M. Naville sur l'interprétation de la scène qui orne le fronton oriental du temple de Zeus à Olympie.

M. *Clermont-Ganneau* fait une communication sur les sépultures à fresques de Guigurielle et le culte de Mithra en Afrique.

— *Séance du 14 août* : M. *Clermont-Ganneau* lit un mémoire relatif à un papyrus araméen récemment découvert en Égypte et publié par M. Euting. M. Clermont-Ganneau rectifie la lecture et la traduction proposées par M. Euting ; il s'agit d'une requête adressée au satrape Arsamès, gouverneur de l'Égypte en l'an XIV du roi Darius, pour dénoncer les agissements criminels des prêtres égyptiens du Sérapéum : ceux-ci, après avoir corrompu le sous-gouverneur, auraient profité des travaux de réparation exécutés à la forteresse d'Éléphantine (Haute-Égypte) pour boucher un puits servant aux besoins de la garnison de cette place frontière. Cette pétition avait pour objet de provoquer, de la part du grand roi, l'ouverture d'une enquête dans la région.

— *Séance du 28 août* : Le président du comité formé pour assurer une sépulture décente à Charles-François Dupuis, l'auteur de l'*Origine de tous les cultes*, invite l'Académie à se faire représenter à la cérémonie qui aura lieu à Échevannes (Côte-d'Or), le 27 septembre prochain.

M. *E. Châtelain* fait part à l'Académie des remarques qui lui ont été suggérées par diverses notes écrites en tachygraphie latine découvertes par lui dans le ms. de Tours n° 286, qui contient le traité de saint Augustin sur la musique. Un feuillet que le copiste avait laissé en blanc a été recouvert de notes étymologiques et historiques, dont plusieurs sont relatives aux vêtements du grand-prêtre des Hébreux. Des gloses analogues avaient été jadis déchiffrées par Julien Havet dans un autre ms. de Tours dont un seul feuillet subsiste et est conservé à la Bibliothèque nationale. Ces diverses gloses se complètent et s'éclairent réciproquement. Dans le ms. de Tours n° 166, à propos de l'incendie de la basilique de Tours allumé en 903 par les Normands, on peut maintenant, grâce à une meilleure lecture d'une note tironienne, reconnaître un monastère dans un nom de lieu qu'on croyait désigner une place forte.

M. *Senart* donne lecture d'un mémoire de M. Adhémar Leclère sur un monastère hindou du xviie siècle et sa charte de fondation.

— *Séance du 25 septembre* : M. *Clermont-Ganneau* étudie une tradition populaire recueillie par l'historien arabe Masoûdi et qui prétend que le nom de sainte Hélène se trouverait gravé avec la croix dans toutes les églises d'Orient construites ou prétendues construites par la mère de l'empereur Constantin. M. Clermont-Ganneau montre que cette croyance singulière et jusqu'ici inexpliquée repose, en réalité, sur une curieuse interprétation du chrisme ou monogramme constantinien,

répandu à profusion sur les monuments chrétiens et formé par la combinaison de la lettre grecque *rho* P avec la croix (☧, ⳨). En effet, les cinq lettres composant le nom grec de Hélène, additionnées avec leurs valeurs numérales respectives, donnent le nombre 100; or, le *rho* entrant dans la composition du monogramme a précisément cette valeur de 100. C'est ce qui a fait croire que cette lettre P *rho* représentait numériquement le nom de sainte Hélène. De même, on trouve souvent dans les anciennes inscriptions chrétiennes le mot *amen*, représenté par les deux lettres numérales qoppa-thêta, valant 99, parce que, dans le système de la numération grecque, le total des quatre lettres formant le mot *amen* est le nombre 99 (C. R. d'après la *Revue critique*, 5 octobre).

M. *Héron de Villefosse* communique à l'Académie une note du P. Delattre sur quatre figurines découvertes par lui dans la nécropole des Rabs, à Carthage. Elles représentent : une femme voilée jouant du tympanon; une femme debout tenant une lyre et faisant une libation sur un autel; un cavalier; un groupe de deux déesses, dans lesquelles le P. Delattre reconnaît Astaroth et Tanit.

P. A.

ANGLETERRE

The Hibbert Journal. La revue qui a été lancée sous ce titre, au mois d'octobre 1902, par Williams et Norgate, sous le patronage du Comité de la fondation Hibbert, a obtenu dans les pays de langue anglaise un succès complet. Ce n'est pas un des moindres symptômes des progrès de l'esprit libéral et de la méthode scientifique dans le monde théologique anglais. Cette revue, en effet, accorde une large place à l'histoire et à la psychologie religieuses, indépendamment de toute considération confessionnelle; mais elle est aussi ouverte à des travaux de théologie proprement dite et elle s'adresse au grand public cultivé, non pas seulement aux professionnels de la théologie, de la philosophie ou de l'histoire. La livraison de juillet, qui termine la première année, contient un article du Dr Peabody, de l'Université de Harvard, sur le Caractère de Jésus-Christ; des articles de M. W. Miller, principal du Collège chrétien de Madras, sur l'œuvre des Missions dans l'Inde; de M. Wilfrid Ward sur la Philosophie de l'autorité en religion; de M. Philip Sydney sur le Mouvement catholique libéral en Angleterre; du professeur Poynting, de Birmingham, sur les lois du monde physique et la vie, de M. T. K. Cheyne sur la nécessité d'étudier scientifiquement l'Ancien Testament; de M. Moffat, sur la religion zoroastrienne et le christianisme primitif; de M. W. Cassels sur le Plan d'Eusèbe. En outre il y a des comptes-rendus d'ouvrages récents et des correspondances au sujet d'articles antérieurs.

Celle d'octobre est non moins intéressante. M. Cairdy traite de saint Paul et de la philosophie de l'évolution, M. Cheyne de Babylone et de la Bible,

M. Lewis Campbell de la Morale chez Aeschyle, M. Bosanquet de la conception de la mort chez Platon, etc.

— M. *F. T. Elworthy* a présenté dans la dernière livraison du *Folk-Lore* (XIV, 3) une explication pour le moins originale du mythe de la *Gorgone*. Il en trouve l'origine dans l'impression de terreur produite sur les marins et pêcheurs par les énormes octopodes du bassin oriental de la Méditerranée. Doté d'une tête humaine par les artistes primitifs qui le représentèrent, ce monstre devint le type iconographique de la Gorgone. M. Elworthy suit les transformations multiples de cette représentation jusque dans ses applications à la décoration artistique. Dans un appendice à son article il retrouve en Persée un gros homard originel et il rapproche le mythe de la Gorgone d'autres légendes analogues chez les Maoris, en Nouvelle-Zélande, au Brésil. La lutte du homard et de l'octopode devient ainsi un thème universel de la mythologie iconographique. Après cela on ne dira plus que seuls les adeptes de la mythologie solaire ont une imagination exubérante!

La même livraison contient des notes intéressantes de feu M. *J. J. Atkinson* sur les coutumes et pratiques des indigènes de la Nouvelle-Calédonie, notes extraites de ses papiers par son cousin, M. A. Lang, et un long compte-rendu d'un ouvrage qu'il importe de signaler aux lecteurs de la Revue : les *Greek votive offerings, an essay in the history of Greek religion*, par M. *W. H. D. Rouse* (Cambridge, University Press; 1902; 15 sh.). Comme recueil de matériaux ce livre peut rendre de grands services, alors même que les théories de l'auteur sur l'histoire religieuse de la Grèce sont contestables.

ITALIE

Nous avons reçu le tirage à part d'une étude publiée en français par M. *Raoul de la Grasserie* dans la « Rivista di filosofia e scienze affini » (1903; I, 5 et 6; II, 1) sous le titre : *De la religion abstraite et des religions athéistiques*. C'est un essai de psychologie religieuse où l'auteur passe en revue les diverses formes de la religion dont l'histoire et spécialement le monde moderne offrent des exemples et où il cherche à démontrer : 1° que la religion peut être abstraite, distincte de toutes les religions pratiquées, sans cependant adorer un dieu nouveau, les acceptant toutes en ce qu'elles ont de commun, n'avoir qu'un seul dogme retenu, celui de l'existence d'une divinité, sans cesser d'être une religion véritable; — 2° que la religion peut perdre même cet élément dernier et unique, l'existence de la divinité abstraite, par conséquent être franchement athée, sans cesser cependant, sous certaines conditions, d'être une religion véritable (p. ex. cosmothéisme, *rel.* de l'humanité, *rel.* de la famille, *rel.* de la vérité, etc.). L'auteur dresse une liste détaillée de ces différentes espèces de religions où un idéal devient, à la place d'un Dieu, objet de l'adoration et de la consécration de soi-même.

—M. *Baldassare Labanca*, professeur à l'Université de Rome, a publié en tirage à part (Rome, 201, Via del Tritone) un article de la livraison de juillet de la *Rivista d'Italia* intitulé : *Leone XIII, dopo la sua morte, Cenni storici*, où il passe en revue la vie et les œuvres du pape défunt et cherche notamment à caractériser son œuvre religieuse.

J. R.

M. Schnitzer vient de publier, dans la Collection du Séminaire d'histoire ecclésiastique de Munich, deux opuscules italiens relatifs à Savonarole et contemporains du réformateur de Florence. L'un est le *Breve compendio e sommario della verità predicata e profetata dal R. P. fra Girolamo da Ferrara*; il a pour auteur un admirateur passionné de Savonarole, Bartolomeo Redditi, et contient une franche apologie du moine ferrarais. L'autre texte publié par M. Schnitzer comprend des fragments importants du journal de Tommaso Ginori. Ce dernier est un ami des Médicis et serait plutôt prévenu contre Savonarole; toutefois il déclare avoir acquis la conviction que ses paroles, au cours de son procès, ont dû être falsifiées par les greffiers et que ses rétractations ont été imaginées par ses ennemis. Cette amende honorable de Ginori est d'autant plus intéressante qu'elle est contenue dans une note ajoutée après coup; il avait en effet dans son journal répété les prétendus aveux faits par Savonarole devant ses juges.

P. A.

ÉTATS-UNIS

Notre collaborateur, M. Ad. Lods, a présenté aux lecteurs de la Revue le premier volume de la *Jewish Encyclopaedia*, publiée par Funk et Wagnals, à New-York et à Londres (voir t. XLIV, p. 288 et suiv.). Cette vaste publication poursuit son cours avec une rapidité satisfaisante. Le quatrième volume est achevé. Il contient les articles depuis *Chazars* jusqu'à *Dreyfus*. Ces deux noms extrêmes suffisent à montrer avec quel soin les directeurs font rentrer dans cette Encyclopédie tout ce qui touche de près ou de loin à l'histoire du Judaïsme dans tous les temps. Parmi les autres articles on peut signaler ceux sur les Pères de l'Église, la Chronologie, la Circoncision, les animaux purs et impurs (clean and unclean), la Création, la Diaspora, la Didaché. Il y a même un article sur la cuisine juive (cookery). Mais le plus important et le plus piquant aussi est l'article *Christianisme* par le Dr Kohler, de New-York. Il est extrêmement intéressant de voir comment un Israélite américain, d'esprit large, traite dans une publication juive, la question de l'origine du Christianisme et apprécie son rôle historique. On peut, ce semble, résumer cette appréciation dans les termes suivants : « La mission providentielle du Christianisme fut d'apporter au monde païen la vérité juive sous une forme adaptée à ses ca-

pacités psychiques et intellectuelles;... c'est la bonne nouvelle du Juif Jésus qui a gagné l'humanité au Dieu d'Abraham. » Et ailleurs encore : « le Christianisme n'est pas une fin en lui-même, mais un moyen tendant à une fin qui est l'établissement sur la terre de la fraternité des hommes et de la paternité de Dieu. »

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

SYLLABUS

D'UN COURS

SUR LES ORIGINES DU CHRISTIANISME

D'APRÈS L'EXÉGÈSE CONTEMPORAINE[1]

PREMIÈRE LEÇON

L'EXÉGÈSE CHRÉTIENNE ; MÉTHODES ET SOURCES.

A. — Les Méthodes.

Les premiers chrétiens n'avaient d'autre Écriture sainte que les livres de l'Ancien Testament.

De très bonne heure, l'usage s'introduisit de lire publiquement, dans les églises, outre des extraits de la Loi et des Prophètes, des fragments de la biographie du Christ, un choix de ses discours, enfin des épîtres ou exhortations qui passaient pour avoir été rédigées par les Apôtres.

1) Tout ce qui concerne l'enseignement public de l'histoire des religions a toujours été l'objet d'une attention spéciale à la *Revue*. A ce titre il nous a paru intéressant de publier le sommaire du cours que notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella, professe cette année sous les auspices de l'*Extension de l'Université libre de Bruxelles* (session de 1903-1904; 2e semestre). — L'Extension de l'Université de Bruxelles, instituée, il y a près de dix ans, sur le modèle de l'Extension d'Oxford, compte actuellement 37 comités locaux qui ont organisé, l'an dernier, un total de 54 cours. Le nombre approximatif des auditeurs, d'après le dernier Rapport, s'était élevé, en 1901-1902, à environ 6,500. Chaque cours doit être résumé dans un *syllabus* qui est distribué aux auditeurs. — Il existe encore, en Belgique, trois autres institutions analogues : l'Extension de l'Université de Gand, qui est la première en date; l'Extension universitaire ; enfin l'Extension universitaire belge, récemment fondée, qui se rattache à l'enseignement de l'Université catholique de Louvain. (*Réd.*)

L'authenticité et le contenu de ces documents restaient soumis à la libre critique, comme en témoigne Luc dans le prologue de son évangile. Il y avait même des fidèles qui préféraient s'en tenir à la tradition orale des faits évangéliques (Papias).

Une sélection graduelle et toute spontanée des textes conduisit les principales églises, vers le milieu du second siècle, à investir d'une autorité prépondérante quatre des nombreux évangiles alors en circulation : savoir les trois évangiles dits synoptiques, auxquels fut adjoint bientôt l'évangile johannique. A ce recueil d'évangiles s'ajoutèrent des recueils d'épîtres considérées comme apostoliques et quelques écrits, en nombre variable, qui jouissaient d'une popularité spéciale dans la généralité des églises.

Il se forma ainsi le noyau d'un *Canon* qui renfermait à peu près le contenu actuel du Nouveau Testament et qui jouit, dès la fin du IIe siècle, d'une autorité égale à celle des livres de l'Ancienne Alliance. Les limites en restèrent assez longtemps flottantes; toutefois le caractère sacré de ce recueil prévalut de plus en plus et les documents qui le constituaient furent considérés comme inspirés par l'esprit de Dieu.

Mais en même temps se formèrent diverses écoles d'interprétation ; l'école allégorique (à Alexandrie), dont l'influence fut prépondérante ; l'école historique (à Antioche) ; l'école littéraliste (Épiphane).

Peu à peu prévalut la croyance à l'inspiration non seulement du texte, mais encore de la lettre : les obscurités et les contradictions furent résolues par des compromis qui furent à leur tour regardés comme inspirés.

Cette situation se maintint pendant tout le moyen âge. Seuls les hérétiques — et ils le devenaient par ce fait même — cherchaient des interprétations différentes, à l'aide d'une exégèse souvent plus arbitraire encore.

Cependant l'Église ne pouvait trancher définitivement des problèmes sans cesse renaissants. De là un renouvellement constant de préoccupations exégétiques qui prirent une direc-

tion raisonnée, quand la Renaissance eut créé les études philologiques et remis en honneur l'étude des documents directs, de préférence à celle des Pères de l'Église et des commentateurs.

La Réforme restitua aux fidèles le droit d'interpréter l'Écriture suivant les lumières de la raison. Mais ce droit, à peine reconnu, fut ramené dans les limites des confessions qu'adoptèrent successivement toutes les églises protestantes.

Néanmoins la critique littéraire et grammaticale, qu'encourageait le protestantisme, devait conduire à la critique historique. Spinoza avait montré le chemin par ses études sur l'Ancien Testament. Un oratorien français, Richard Simon, s'y engagea résolument; mais son *Histoire critique du Vieux Testament* fut mise au pilon en 1678, sur la dénonciation de Bossuet.

Les études d'exégèse biblique passèrent alors en Allemagne, où, dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, Ernesti et Semler formulèrent le principe que la Bible doit être interprétée par les mêmes procédés que les ouvrages profanes des littératures anciennes.

L'école rationaliste qui s'inspirait de Wolff et plus tard de Kant, en partant de cette idée préconçue que tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament doivent nécessairement comporter une signification morale et rationnelle, faussa les progrès de l'exégèse, tout en émancipant celle-ci de la tradition.

Vint ensuite l'école mythique, dont la plus célèbre production est la *Vie de Jésus* par Strauss. On peut lui reprocher également d'avoir négligé la réalité historique et d'avoir dissipé dans les brumes du mythe les faits évangéliques et même la personne de Jésus.

C'est avec Christian Baur (1847-1867) et l'école de Tubingue — bien qu'ils se maintiennent encore trop dans les cadres de la dialectique hégélienne, — que l'exégèse du Nouveau Testament est réellement entrée dans les voies de la saine critique historique.

La critique historique, en recherchant les origines d'une institution ou d'une croyance, ne s'arrête pas à la question de leur valeur religieuse, philosophique ou morale ; elle ne se préoccupe pas davantage de la distinction entre sources canoniques et extra-canoniques, sauf comme indice de l'état d'esprit qui a présidé à cette différenciation. Elle s'attache exclusivement à recueillir les documents, à les rétablir dans leur forme originaire, à les classer, à en rechercher l'auteur et la date, à reconstituer le milieu dans lequel ils se sont produits, leurs rapports entre eux, les influences qu'ils révèlent, l'objet qu'ils poursuivaient, l'action qu'ils ont exercée sur les idées et les sentiments de leurs contemporains, aussi bien que des générations suivantes.

Se sont surtout placés à ce point de vue, parmi les écrivains récents, en Allemagne Otto Pfleiderer et Ad. Harnack ; en Angleterre, Edwin Hatch et Estlin Carpenter ; en France Ed. Reuss, Ernest Renan, les deux Réville, A. Sabatier, etc.

B. — **Les Sources.**

1. *Les Évangiles.*

La meilleure source pour reconstituer la vie et la doctrine de Jésus nous est fournie par les trois évangiles dits *synoptiques*, sous les réserves suivantes :

1° Ils représentent des traditions déjà altérées par l'invasion de la légende ;

2° Ils révèlent un arrangement des faits dans l'intérêt de certaines tendances.

Le plus ancien des trois évangiles et le moins systématique est celui de Marc, restreint aux passages qui se rencontrent également dans les deux autres et sans le récit de la Passion. En son état primitif, il semble avoir été rédigé, peu après l'année 70 par un disciple de l'apôtre Pierre. Ce prôto-Marc a dû être connu des deux autres synoptiques. L'auteur de l'évangile de Matthieu a utilisé, en outre, un recueil des *Dis-*

cours du Seigneur, originairement écrit en hébreu par l'apôtre Matthieu. — L'évangile de Luc repose sur ces mêmes documents, et sur encore d'autres dont la nature originelle est difficile à déterminer.

L'évangile dit selon saint Jean fut sans doute écrit à Éphèse, dans un milieu judéo-alexandrin, pendant le premier quart du second siècle. L'auteur, poursuivant un but plus didactique qu'historique, s'est servi de renseignements puisés dans les synoptiques et dans des sources aujourd'hui disparues.

Parmi les nombreux évangiles qualifiés plus tard d'apocryphes, quelques-uns seulement sont parvenus jusqu'à nous (fragments de l'*Evangile des Hébreux*, de l'*Evangile de Pierre*, *Actes de Pilate*, *Evangiles de l'Enfance*, fragments d'*Evangiles gnostiques*, etc.). Ils trahissent, en général, plus que les synoptiques, une accommodation des faits aux vues doctrinales de certaines sectes.

II. *Documents historiques ou pseudo-historiques sur l'histoire de l'Église.*

Les *Actes des Apôtres* sont du même auteur que le troisième Évangile dont ils se présentent comme une continuation. Rédigés au commencement du second siècle ou même à à la fin du premier, ils renferment des renseignements précieux, mais que rendent parfois sujets à caution, pour les faits les plus anciens, l'éloignement de l'auteur et l'admission du merveilleux ; pour les faits plus récents (ministère de Paul), la préoccupation d'atténuer les conflits intérieurs de l'Église naissante.

La contre-partie des *Actes* se trouve, à un siècle environ de distance, dans les *Homélies Clémentines*, où le parti judaïsant, sous prétexte de décrire la vie et la prédication de Pierre, attaque l'œuvre de Paul dépeint sous les traits de Simon le Magicien.

Une fois l'orthodoxie constituée, les œuvres historiques,

qui nous sont parvenues, renferment surtout la description souvent partiale et la réfutation des hérésies. Tels sont les traités d'Irénée, de Tertullien, de Philastre, d'Épiphane, les *Philosophoumena* d'Hippolyte, etc.

Quelques manuscrits syriaques et coptes (la *Pistis Sophia*, IIIe siècle) forment, avec des citations éparses dans les Pères, les seuls restes de la volumineuse littérature gnostique.

La première histoire générale, qui embrasse le développement de l'Église depuis ses origines est l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe en dix livres. Quelles que soient ses lacunes, elle renferme des renseignements importants dont la source est aujourd'hui perdue.

III. *Epîtres, encycliques, apocalypses.*

Les documents les plus anciens du christianisme sont les Épîtres de Paul :

a) D'authenticité non contestable : *Ep. aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains* (de l'an 56 à 59).

b) D'authencité probable : *Ep. aux Thessaloniciens* (54 ou 55), *aux Philippiens* (62 ou 63).

c) D'authenticité douteuse : *Ep. à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens.*

d) D'inauthenticité certaine : *Ep. à Timothée et à Tite.*

Quant à l'*Epître aux Hébreux*, elle se rattache au groupe de lettres écrites par les chrétiens de Rome vers la fin du Ier siècle, de même que la première *Epître de Pierre* et l'*Epître de Clément Romain aux Corinthiens.*

Les trente dernières années du Ier siècle ont laissé les épîtres suivantes dont les véritables auteurs sont inconnus :

L'*Epître de Jacques*, écrite probablement en Palestine, après la chute de Jérusalem par un chrétien d'origine juive qui s'est surtout attaché aux côtés moraux de l'Évangile.

L'*Epître de Jude*, œuvre de polémique dirigée contre les Pauliniens extrêmes.

Dans le premier quart du second siècle, il y a lieu de men-

tionner les *Epitres d'Ignace d'Antioche* († vers 115), précieuses pour l'histoire du développement de l'épiscopat, et l'*Epitre de Polycarpe*, qui se rattache à la polémique contre le docétisme. — Cette époque vit fleurir une abondante littérature apocryphe, mise sur le compte des Apôtres; mais il n'y a guère de renseignements à en tirer, sauf sur certaines tendances de la chrétienté contemporaine. — Les épîtres de ce genre les plus connues sont les *Epitres de Jean*.

Dès l'âge apostolique, les chrétiens avaient emprunté aux juifs le genre apocalyptique. La plus célèbre des apocalypses chrétiennes est celle dite de Jean, composée d'après les uns en 68, entre la mort de Néron et la destruction de Jérusalem, d'après les autres à la fin du Ier siècle, comme remaniement d'une apocalypse juive antérieure. Au même type se rattachent la petite apocalypse qui a trouvé place dans l'*Evangile de Matthieu* (ch. XXIV et XXV), l'*Apocalypse de Pierre*, etc. Le *Pasteur d'Hermas* (première moitié du IIe siècle), écrit à Rome, représente un type d'apocalypse moralisante, non moins fantastique, mais beaucoup plus modérée.

IV. *Manuels d'instruction religieuse. Décisions ecclésiastiques.*

La *Didachè* ou *Enseignement des douze Apôtres*, retrouvée en 1875 dans un couvent grec par Mgr Bryennios, est un manuel d'instruction religieuse, rédigé vers la fin du premier siècle ou le commencement du second, à l'usage de communautés syro-palestiniennes. C'est un ouvrage d'une portée capitale pour l'histoire de la transition entre le christianisme judaïsant et le christianisme dogmatique.

L'*Epitre* dite *de Barnabas*, écrite entre 120 et 130, est aussi un manuel d'instruction religieuse, destiné à montrer que les bénéficiaires des promesses de Dieu dans l'Ancien Testament sont les Chrétiens, et non les Juifs.

Le recueil des *Constitutions apostoliques* ne remonte pas, dans sa composition actuelle, au delà du Ve siècle; c'est une collection de préceptes moraux, de prescriptions rituelles et

ecclésiastiques, de règles disciplinaires, de formules liturgiques, renfermant des éléments anciens noyés au milieu de beaucoup d'autres plus récents, le tout placé sous l'autorité de Clément de Rome. Le VII[e] livre est une amplification de la *Didaché*.

Il y a lieu de consulter aussi, dans les recueils spéciaux, les décrets des synodes provinciaux et, à partir du IV[e] siècle, les actes des premiers conciles œcuméniques.

V. *Apologies.*

C'est une série d'œuvres écrites tantôt pour réfuter les accusations des Juifs qui reprochent aux chrétiens d'avoir confisqué l'Ancien Testament à leur profit et d'en avoir faussé le sens, tantôt pour démontrer à l'autorité romaine et à l'opinion publique du temps la respectabilité du christianisme, ainsi que sa supériorité sur le paganisme. La plus ancienne est l'Apologie d'Aristide, adressée à Hadrien vers 125. — Les principaux apologistes dont nous possédons les œuvres, sont Justin Martyr († vers 166), Tatien († 175), Meliton (qui écrivait vers 165-175), Athénagore (176-179), Théophile d'Antioche (176-182), Irénée (fin du II[e] siècle), Tertullien († 220), Clément d'Alexandrie, Minucius Félix, Origène (III[e] siècle), Lactance (IV[e] siècle).

VI. *École d'Alexandrie.*

L'école alexandrine qui influença considérablement la direction définitive de la théologie chrétienne, eut pour principaux interprètes, à la fin du II[e] siècle, Clément d'Alexandrie, auteur des *Stromates* ; au III[e], Origène, Denys d'Alexandrie, Grégoire Thaumaturge, plus tard encore le Pseudo-Aéropagite, qui visaient à faire du christianisme une religion philosophique selon les vues de l'époque.

VII. *Liturgies.*

Aux indications liturgiques dans les œuvres précédemment

citées, il convient d'ajouter des recueils dont la rédaction peut être datée du IVe ou du Ve siècle, même d'une époque postérieure, mais qui sont un simple enregistrement de rites et de formules depuis longtemps établis : les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, la *Pérégrination de Silvia*, les *Sacramentaires* ambrosien, grégorien, léonien, etc.

VIII. *Auteurs non chrétiens.*

Quelques passages relatifs aux chrétiens, les uns d'apparence authentique, les autres suspects d'interpolation, se rencontrent au Ier siècle chez Josèphe ; au IIe chez Pline le jeune, Suétone, Tacite, Galien, Celse (par l'intermédiaire d'Origène), Lucien ; au IIIe chez Porphyre ; au IVe chez l'empereur Julien.

IX. *Documents archéologiques.*

Le christianisme des trois premiers siècles n'a guère laissé de traces archéologiques que parmi les inscriptions funéraires et les représentations figurées des catacombes romaines. Quelques courtes inscriptions et de rares peintures allégoriques dans le style pompéien y remontent peut-être à la fin du Ier siècle. L'ensemble de ces documents éclaire non seulement les traditions et les symboles en cours dans la communauté romaine, mais encore, jusqu'à un certain point, ses croyances relatives à Jésus, à la Résurrection, à la condition de l'âme après la mort, etc. — Il faut aussi signaler quelques symboles funéraires, ainsi que des amulettes chrétiennes, le plus souvent gnostiques.

X. *Survivances des religions antérieures.*

Nous examinerons plus loin le rôle des facteurs empruntés au judaïsme et au paganisme classique. Trois autres religions auraient pu agir directement sur le christianisme, les religions de l'Égypte, de la Perse et de l'Inde.

Le bouddhisme et le brahmanisme peuvent être écartés d'emblée; tout au plus quelques légendes bouddhiques se sont-elles infiltrées dans l'hagiologie chrétienne.

Les religions de la Perse et de l'Égypte n'ont, en général, agi sur le christianisme qu'en passant, la première par l'intermédiaire du judaïsme (angélologie, démonologie, millénarisme); la seconde, par celui du syncrétisme gréco-romain. Toutefois leur influence directe peut se retrouver dans les mouvements gnostiques et manichéens. — Il y a lieu aussi de rechercher si les mystères de Mithra n'ont pu communiquer à l'Église du IIe et du IIIe siècle quelques-uns de leurs symboles et de leurs rites.

DEUXIÈME LEÇON

LA « BONNE NOUVELLE » CHEZ LES JUIFS

Les Israélites, quand ils étaient encore à l'état nomade avaient conclu avec Jahveh, le dieu jaloux et sévère du Sinaï, un pacte d'alliance qui leur garantissait, en échange de leurs hommages, le triomphe sur leurs ennemis, — plus tard, l'empire du monde. — Même au milieu de leurs pires désastres, ils ne renoncèrent pas à cette croyance qui puisa une nouvelle force dans leur retour de la captivité et plus tard dans leur affranchissement de la domination gréco-syrienne. De là sortit le courant d'idées connu sous le nom de messianisme :

Un Messie, un « oint du Seigneur » — que les uns tenaient pour un futur descendant de David, les autres pour une personnification symbolique de la race juive, ou bien même pour un personnage céleste que Dieu enverra à son heure — viendrait établir le Royaume de Jahveh. Toutes les nations accepteront sa loi, sous l'hégémonie du peuple élu. Les méchants seront anéantis; la justice, la prospérité et la paix régneront parmi les hommes. Même les justes, morts depuis les com-

mencements, ressusciteront en chair et en os, pour participer à la félicité générale.

Telle était, du moins, la doctrine des pharisiens, le parti rigoriste qui joignait aux pratiques de la législation mosaïque les minutieuses observances élaborées depuis l'exil par plusieurs générations de commentateurs, scribes, docteurs et rabbins. De leur côté, les sadducéens ou parti sacerdotal, groupés autour du Temple, plaçaient en première ligne les intérêts du culte public, n'allant pas au delà des prescriptions formelles de la loi et plus portés à composer avec les exigences du monde extérieur.

Cependant les progrès de la puissance romaine menacèrent bientôt de nouveaux dangers les prétentions de la théocratie juive. Après la mort d'Hérode le Grand, la séparation de son royaume en trois tronçons, la réduction de la Judée au rang de simple ethnarchie, les imprudences et les exactions des procurateurs, le contact continuel et forcé avec des étrangers païens suscitèrent, en Palestine, une intense fermentation à la fois politique et religieuse. Des prétendus Messies provoquèrent des insurrections qui furent noyées dans le sang.

Déjà antérieurement des Juifs pieux, désespérant de réaliser intégralement la loi au cours de la vie ordinaire, s'étaient détachés du sacerdoce officiel, qu'ils tenaient pour impur, et réfugiés dans le désert, pour y organiser des communautés ou y vivre en ascètes. Tels furent les Esséniens qui visaient à réaliser la pureté absolue dans leurs mœurs, leurs vêtements, leur nourriture.

Tel encore Jean le Baptiste qui, à l'imitation du prophète Elie, se retira dans les solitudes voisines de la Mer Morte, avec des disciples auxquels il enseignait à se préparer pour la venue du Messie. A l'en croire, cet événement, qui devait coïncider avec la fin ou plutôt la rénovation du monde, débuterait par d'épouvantables cataclysmes; ensuite viendrait le Jugement universel. Alors malheur à ceux qui n'auraient pas pratiqué la piété envers Dieu et la justice envers les hommes.

Jean soumettait ses disciples à un rite purificatoire, appliqué aux néophytes du judaïsme, mais qu'il investit d'une importance particulière comme symbole de régénération morale : le baptême par immersion.

C'est parmi ses disciples qu'apparaît d'abord Jésus.

Il n'est pas possible de contester sérieusement l'existence historique du fondateur du christianisme, en tant que réformateur juif, héritier spirituel des anciens Prophètes, né sous le règne d'Auguste et crucifié à Jérusalem sous celui de Tibère. Les Épîtres de Paul suffiraient à attester ces faits.

Il est probable que Jésus naquit à Nazareth. Son père était charpentier. Sa mère se nommait Marie. Il eut des frères et des sœurs que les évangélistes nous font connaître. Lui-même reçut dans la synagogue l'instruction ordinaire des enfants juifs; il exerça quelque temps la profession de son père. — Tous les autres détails sur son enfance, ainsi que sur sa généalogie sont purement légendaires, si même ils ne sont empruntés aux mythes des cultes ambiants.

Sa carrière publique se divise en quatre périodes :

1° Son séjour près de Jean le Baptiste;

2° Ses prédications en Galilée ;

3° Son voyage à Jérusalem et sa propagande dans cette ville :

4° Sa passion et sa mort.

Il approchait de la trentaine, lorsque Jean le baptisa dans le Jourdain. Après être resté un certain temps près du Précurseur, il fit une retraite au désert; puis, assumant à son tour le rôle d'un inspiré, il se rendit en Galilée pour y annoncer la « Bonne Nouvelle ».

Par là il entendait l'avènement prochain du Royaume de Dieu, que devait instaurer le Messie. Pas plus que dans la pensée de Jean, il ne s'agit d'une royauté politique, mais plutôt d'une révolution morale qui changera les conditions de l'humanité : les hommes deviendront semblables à des anges.

Comme Jean, mais avec moins d'âpreté dans ses dénonciations, Jésus estime que ce royaume est réservé aux pauvres

et aux humbles, mais surtout aux justes et aux bons. Comme Jean, il engage les hommes à s'y préparer par le repentir et par la charité ; mais il s'abstient de recommander le jeûne ou autres austérités. Tout ce qu'il exige, c'est la pureté du cœur et l'amour du prochain. Il fait surtout ressortir que le règne de Dieu sera établi par la conversion intérieure des individus qui, dès lors, peuvent immédiatement le réaliser en eux-mêmes.

Pour Jean, Dieu est un juge. Pour Jésus, Dieu est un père ; c'est cette idée de paternité divine, entraînant la fraternité humaine, qui constitue l'essence et l'originalité de sa doctrine (*Marc*, xii, 28-34). — Sans doute la justice veut que les méchants soient punis ; mais, à l'encontre de la vieille théorie biblique, ce sentiment n'implique de la part du Père, ni haine, ni colère. Les hommes doivent suivre son exemple en aimant jusque leurs persécuteurs (*Matth.*, v, 43-45).

L'abolition de la loi mosaïque et même de toutes observances rituelles, la suppression des organisations sacerdotales, la séparation de la religion et de la métaphysique, la substitution de la conduite ou plutôt du sentiment à la croyance comme fondement de l'association religieuse et voie du salut, toutes ces innovations sont en germe dans le mysticisme de Jésus. Peut-être en entrevoyait-il la réalisation dans le futur royaume de Dieu. Cependant lui-même resta soumis toute sa vie aux prescriptions de la loi mosaïque, qu'il disait vouloir compléter et non abolir (*Matth.*, v, 17). De fait, il ne se trouva guère en contact qu'avec les Juifs et « les brebis égarées de la maison d'Israël ». — Il se borne à déclarer que les pratiques rituelles ne sont pas la vraie piété et que le reste est bien autrement important (*Marc*, vii, 15 et ss. ; *Matth.*, v, 23-24). Lui-même ne paraît pas avoir baptisé ses adhérents.

Ses premiers disciples provenaient peut-être de l'entourage de Jean. Le nombre s'en accrut rapidement, surtout parmi les familles de condition modeste. Il en choisit douze dont il fit ses Apôtres ou missionnaires. Cette ébauche de

groupement n'avait rien d'ecclésiastique ; il se refusa toujours à y établir une hiérarchie quelconque (*Marc*, IX, 35 ; X, 35-44).

La petite troupe parcourait les bourgades et les campagnes, alors peuplées et riantes, de la Galilée, où les mœurs simples et hospitalières rendaient la vie facile. Jésus mettait à profit l'organisation des synagogues, où chacun avait le droit de prendre la parole pour commenter la Loi et les Prophètes. D'autres fois il discourait sur les places publiques, au bord des fontaines, sous l'ombre des grands arbres, au cours des solennités privées, se tenant au niveau de ses auditeurs par la forme imagée et suggestive de son langage.

La tradition rapporte qu'il guérissait les malades et délivrait les possédés, comme le faisaient tous les inspirés de son temps. Les miracles qu'on lui attribue ne sont que le récit amplifié de ces phénomènes psychiques, quand ils ne sont pas des légendes introduites après coup pour accroître son prestige. Lui-même, tout en cédant à des illusions qu'il partageait, se refuse à fonder sur des prodiges ses titres à la foi de ses auditeurs (*Marc*, VIII, 11).

D'un abord ouvert et sympathique, il ne manquait pas, quand on lui décernait des qualifications trop enthousiastes, de demander qu'on les réserve à Dieu, vis-à-vis duquel il n'hésita jamais à affirmer sa propre subordination (*Marc*, X, 18 ; XIII, 32 ; *Matth.*, XII, 31-32, XXVI, 36-44).

Cependant, faisant bon marché des observances superflues, dénonçant sans hésitation les insuffisances et les hypocrisies de ceux qui croyaient obtenir le salut par des pratiques extérieures, fréquentant des hérétiques, des péagers, des gens réputés impurs, il ne pouvait éviter d'entrer en conflit avec les pharisiens qui le dénoncèrent comme un fou ou un possédé. A la suite de la propagande qu'il tenta sans succès dans son bourg natal, sa mère et ses frères cherchèrent à le priver de sa liberté (*Marc*, III, 21).

Jésus, parlant de lui-même, s'appelle de préférence le Fils de l'Homme. D'autre part, la foule commençait à s'entretenir de lui comme du Messie. Du fond de la prison où le tétrarque

Antipas avait jeté Jean le Baptiste, celui-ci fit demander à Jésus s'il n'était pas le Christ. Peu de temps après, ses Apôtres le saluèrent eux-mêmes de ce titre et, pour la première fois Jésus l'accepta, en leur recommandant toutefois le secret (*Marc*, VIII, 27-30).

C'est alors qu'il forma le projet de se rendre à Jérusalem, sans se dissimuler les difficultés et les périls qui l'y attendaient. Son voyage à travers la Judée et son entrée à Jérusalem, au printemps de l'an 33, eurent un caractère triomphal, qui acheva de le désigner à ses adversaires comme un personnage dont il fallait se débarrasser à tout prix. La violence avec laquelle, en un accès d'indignation, il dispersa les marchands installés dans l'enceinte du Temple, souleva l'irritation des saducéens qui dominaient au sein du grand Sanhédrin. D'autre part ses polémiques quotidiennes avec les pharisiens, en devenant de plus en plus véhémentes, achevèrent de cimenter contre lui l'union des partis.

Comme on n'osait pas l'arrêter en plein jour, par crainte d'une émeute, la police du grand-prêtre, avertie par un traître, vint le saisir dans un jardin du mont des Olives où il se retirait chaque nuit avec ses fidèles. C'était le jeudi 2 avril de l'an 33, le soir même du jour où il avait célébré la Pâque juive en compagnie de ses Apôtres. Après un semblant d'interrogatoire, on le traîna, le lendemain matin, devant le Sanhédrin sous l'accusation d'avoir prédit la ruine du Temple et de s'être déclaré le Messie. Ayant fièrement revendiqué ce dernier titre, il fut condamné à mort.

Les condamnations capitales devaient être ratifiées par l'autorité romaine. Le grand-prêtre jugea habile de représenter Jésus au procurateur Pilate comme un séditieux qui avait voulu se faire proclamer roi des Juifs. C'est de ce chef qu'après quelques tergiversations Pilate le condamna au supplice romain de la crucifixion. Il fut exécuté le jour même.

Les dernières paroles que lui prête la tradition : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » semblent indiquer que,

jusqu'à la dernière minute, il avait espéré une intervention surnaturelle en sa faveur.

Ici disparaît le Jésus de l'histoire. De son tombeau sortit un Jésus qui n'a plus rien d'historique, mais qui n'en constitue pas moins, dans l'évolution religieuse et morale des âges suivants, un facteur primordial dont l'histoire doit tenir compte.

Lectures recommandées :

Ed. Reuss. *Histoire évangélique, synopse des trois premiers Evangiles.* Paris, 1 vol., 1876.

Ernest Renan. *Vie de Jésus*, 18e édit. Paris, 1 vol., 1884.

Albert Réville. *Jésus de Nazareth, études critiques.* Paris, 2 vol., 1897.

TROISIÈME LEÇON

LA RUPTURE AVEC LE JUDAÏSME

La mort de Jésus coupait court au développement de son rôle messianique. Le bruit de sa résurrection, confirmé par des visions individuelles et des suggestions collectives, permit à ses disciples de croire qu'il reparaîtrait prochainement, dans des conditions surnaturelles, pour établir le royaume de Dieu. Dès lors sa passion put être présentée comme une immolation volontaire, dont l'explication se trouvait, conformément aux idées du temps, dans la nécessité d'un sacrifice expiatoire pour racheter les péchés des hommes.

Les disciples restés à Jérusalem prirent l'habitude de se réunir pour s'entretenir du Messie, de ses enseignements, de son retour imminent. En dehors de ces réunions, où se produisaient fréquemment des phénomènes d'inspiration et d'extase, attribués à l'intervention de l'Esprit-Saint, ils appliquaient rigoureusement la loi mosaïque, participaient au culte du Temple et de la synagogue, observaient les jeûnes et se

gardaient de toute souillure légale, ne différant des autres groupes messianiques que par la croyance à une première apparition du Messie dans la personne de Jésus.

L'adhésion à cette croyance était la seule condition qu'ils exigeaient de leurs néophytes pour les admettre au baptême. Ce n'en était pas moins un premier pas vers la substitution de la foi en Jésus à la foi de Jésus. Ce baptême, administré au nom du Christ, lavait l'homme de ses transgressions antérieures pour le faire pénétrer dans la communauté des saints qui réalisaient dès ce monde le royaume de Dieu.

La propagande des Apôtres, à peine entravée par le mauvais vouloir des autorités sacerdotales, fit des progrès rapides tant à Jérusalem que dans les régions voisines. Comme la secte pratiquait jusqu'à un certain point la communauté des biens, elle contractait par cela même l'obligation d'organiser l'assistance des veuves, des infirmes, des vieillards. Un des diacres choisis à cet effet, Étienne, appartenait à ces Juifs dits hellénistes, qui, familiarisés par un long établissement à l'étranger avec les éléments de la culture grecque, apportaient une certaine largeur dans l'interprétation et l'application de la Loi.

Accusé, comme Jésus, d'avoir blasphémé contre le Temple et contre la Loi, Étienne fut traîné devant le Sanhédrin, condamné et lapidé. Ses adhérents, forcés de fuir Jérusalem, s'en allèrent propager l'Évangile parmi les synagogues de Chypre et d'Asie-Mineure, tandis que les Apôtres conservaient à Jérusalem leur situation plus ou moins tolérée.

Les pharisiens, qui avaient plutôt défendu les Apôtres contre les persécutions des sadducéens, s'étaient montrés les plus acharnés contre les hellénistes. Au cours de l'an 35, un jeune et ardent pharisien, Saul — plus tard Paul — de Tarse, reçut du Sanhédrin des lettres pour les synagogues de Damas, en vue d'y organiser la répression des novateurs.

Chemin faisant, il eut une vision qui changea l'orientation de ses idées. Il se serait fait baptiser, dès son arrivée à Damas, mais il ne commença pas immédiatement son apos-

tolat. Durant trois ans il se retira en Arabie, puis, après un court séjour à Jérusalem où il fit la connaissance des Apôtres, il rentra dans sa ville natale. C'est là que, en 49, il reçut de Barnabas l'invitation de se rendre à Antioche, pour y seconder l'œuvre d'évangélisation entreprise par les réfugiés hellénistes, non seulement parmi les Juifs, mais encore parmi les gentils.

Trois faits importants caractérisent cette première extension de la propagande évangélique :

1° C'est à Antioche que les disciples prirent pour la première fois le nom de chrétiens ;

2° Les païens désireux de se convertir ne durent plus se faire Juifs au préalable ;

3° Des missions furent organisées pour prêcher l'Évangile en terre païenne.

C'est ainsi que Paul et Barnabas s'en allèrent, l'année suivante, fonder des ecclésies à Chypre et dans plusieurs provinces de l'Asie-Mineure, en Pamphylie, en Pisidie et en Galatie.

Les innovations d'Antioche émurent les disciples de Jérusalem, alors dirigés par Jacques, le frère de Jésus. Quelques-uns se rendirent à Antioche, en l'an 52, pour soutenir que le païen baptisé ne pouvait être sauvé, s'il ne se faisait circoncire. Après leur avoir tenu tête, Paul les suivit à Jérusalem, pour se plaindre de leur intervention et revendiquer ses droits d'Apôtre.

Une conférence eut lieu, où Paul obtint l'appui de Pierre. Après une vive discussion, Jacques fit prévaloir un compromis qui réservait la question de principe. Il fut convenu que les nouveaux chrétiens, s'ils étaient Juifs, continueraient à observer la Loi; mais qu'ils pourraient s'en dispenser, s'ils étaient d'origine païenne; sauf qu'ils auraient à s'abstenir des viandes fournies par les bêtes sacrifiées aux idoles, du sang, de la chair des animaux étouffés, enfin du mariage dans certains degrés de consanguinéité. Paul était admis comme Apôtre des gentils; de son côté, il reconnaissait une

certaine primauté à l'Église de Jérusalem, pour laquelle il s'engageait à collecter périodiquement parmi les Églises en terre païenne.

Les trois années suivantes furent consacrées par Paul à évangéliser, en compagnie de Silas et de Timothée, la Phrygie, la Macédoine et la Grèce. Partout il s'adressait d'abord aux Juifs, s'efforçant de leur démontrer que la mort et la résurrection du Christ formaient l'accomplissement des prophéties messianiques. Lorsqu'il était expulsé des synagogues — ce qui arrivait tôt ou tard, et souvent avec violence — il se tournait vers les païens, en insistant sur la conformité de ces mêmes faits avec les données religieuses et morales de la conscience universelle. Là où ses adhérents étaient assez nombreux, il les groupait, sans distinction d'origines, dans une *ecclésie*, plus ou moins organisée sur le plan des synagogues.

La thèse essentiellement mystique de Paul se greffe sur la doctrine que le Christ est un second Adam qui inaugure par sa résurrection une nouvelle humanité. En s'unissant au Christ par la foi, c'est-à-dire par une communion mystique, les fidèles sont morts au péché avec le Christ et ils sont ressuscités avec lui à une vie spirituelle, d'où a disparu l'idée de transgression et, par suite, de Loi. A l'objection qu'ainsi tombent les obligations morales imposées par la Loi, il répond que pour le croyant, assimilé au Christ, il y a impossibilité logique de pécher : appelé à la liberté par la foi, le chrétien redevient esclave par l'amour (*Galates*, v, 13-15).

Il n'y en a pas moins là une nouvelle modification du christianisme originaire. Dans la conception paulinienne du Messie, l'enseignement de Jésus passe au second plan; l'œuvre de la régénération de l'humanité se concentre dans la mort et la résurrection du Christ; c'est la foi dans ce double fait qui sauve, plus que la pureté du cœur et l'amour du prochain, bien que, en réalité, Paul ne disjoigne pas ces différents éléments de la vie chrétienne.

Quoique Paul, par une certaine inconséquence, ait conti-

nué à observer personnellement et même avec zèle les prescriptions de la Loi, dans les milieux juifs, là où elles n'étaient pas un obstacle à la communion entre chrétiens, sa sotériologie aboutissait forcément à la conclusion que la mort du Christ, ayant mis fin à l'ancienne Alliance, rendait désormais les observances mosaïques aussi superflues pour les Juifs que pour les gentils. D'autre part, l'affluence des convertis d'origine païenne, réduisant de plus en plus l'importance de l'élément juif, devenait une menace pour la prépondérance que l'Église de Jérusalem prétendait assumer au sein de la chrétienté.

Dans ces conditions, le compromis de Jérusalem ne pouvait être de longue durée. En l'an 55, des judaïsants de l'entourage de Jacques vinrent préconiser à Antioche le rétablissement intégral des prescriptions légalistes. Pierre lui-même se laissa persuader de ne plus prendre part aux agapes en compagnie de non-circoncis et il fut, pour cette défaillance, vivement pris à partie par Paul. Celui-ci n'hésita pas à affirmer dans cette controverse toutes les conséquences de son principe : « Si la justification nous vient d'une Loi quelconque, Christ est mort pour rien » (*Galates*, II, 21).

Repoussés d'Antioche, les judaïsants organisèrent des contre-missions qui s'en allèrent miner l'influence de Paul jusque dans les Églises qu'il avait fondées. C'est pour les combattre qu'il rédigea, de 56 à 58, les principales épîtres où il développe sa thèse de la justification par la foi (*Ep. aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains*).

En même temps il parcourt la Phrygie, la Galatie, l'Asie, la Macédoine, la Grèce, tant pour raffermir ses Églises que pour en établir de nouvelles. Quand, en 59, il arriva à Jérusalem pour les fêtes de la Pentecôte, sa visite ne laissa pas d'embarrasser les fidèles de Jacques. Celui-ci lui demanda de se rendre au Temple pour y accomplir certaines cérémonies de consécration, en vue d'attester son orthodoxie judaïque. Paul accepta. Mais, dénoncé par des Juifs arrivés de l'Asie-Mineure, il eût été massacré par le peuple sans la

prompte intervention des soldats romains qui l'entraînèrent dans la citadelle, puis le transférèrent à Césarée. Le Sanhédrin réclamait le prisonnier sous une double accusation de sacrilège et de sédition. Le gouverneur romain, après une enquête assez confuse, comme Paul en appelait au tribunal de l'Empereur en sa qualité de citoyen romain, l'embarqua pour Rome sous escorte.

Arrivé à Rome après diverses péripéties, Paul y jouit d'une liberté relative qui lui permit de se mettre en rapport tant avec les chrétiens qu'avec les Juifs et les païens. Sa propagande parmi les Juifs ne donna que des résultats médiocres. Aussi les dernières paroles qui lui sont attribuées, sont-elles la constatation du fait que, les Juifs ayant repoussé la parole de Dieu, « celui-ci s'est adressé aux gentils qui l'écouteront » (*Actes*, XVIII, 27-28).

Néanmoins le conflit des deux principes était loin d'être tranché, lorsqu'en 63 Paul disparaît brusquement de l'histoire. Ce furent la ruine de Jérusalem et la destruction du Temple, en 70, qui émancipèrent définitivement le christianisme de la loi mosaïque. A la fin du siècle, les chrétiens judaïsants ne sont plus qu'une petite secte confinée en Palestine, où ils s'éteindront sous la dénomination de *nazaréens* ou d'*ébionites*.

Tout en maintenant l'autorité de l'Ancien Testament, surtout en vue d'établir la légitimité du Messie par l'interprétation des prophéties, les nouveaux chrétiens se refusèrent désormais à regarder les Juifs comme le peuple élu. Tout au plus leur reconnaissaient-ils ce privilège pour le passé, ajoutant qu'ils l'avaient perdu en crucifiant le Messie. Un certain nombre prétendaient même qu'il ne l'avait jamais possédé (*Épître de Barnabas*).

Il y eut, dans certaines Églises, une période transitoire, souvent très courte, entre le moment où elles laissèrent tomber la Loi juive et celui où elles s'ouvrirent à la philosophie grecque.

La *Didaché* nous révèle cet état en quelque sorte idyllique

du christianisme, confiné dans la pratique d'un messianisme moraliste. La théologie s'y borne à la foi dans l'unité de Dieu, le ministère de Jésus et la proximité de son retour. On y réprouve la superstition, mais on ignore l'hérésie. L'amour de Dieu et des hommes y est l'unique voie de salut. Toutes les aspirations s'y résument dans le mot de passe : *Maranatha* (le Seigneur arrive) !

ÉDOUARD REUSS. *Histoire apostolique* (Actes des Apôtres). Paris, 1 vol. 1876. — *Les Épîtres pauliniennes*, traduction et commentaire. Paris, 2 vol. 1878.

A. SABATIER. *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*. Paris, 1 vol. 3e éd. 1896.

ERNEST RENAN. *Saint Paul*. Paris, 1 vol. 1869.

PAUL SABATIER. *La Didaché ou l'Enseignement des Douze Apôtres*, texte, traduction et commentaire. Paris, 1 vol. 1885.

QUATRIÈME LEÇON

LA PÉNÉTRATION DU CHRISTIANISME DANS LE MONDE ANTIQUE.

La diversité des facteurs intellectuels et sociaux, qui est une condition du progrès des civilisations, devient un ferment de dissolution, quand elle s'accentue en d'irréductibles antagonismes.

Il en fut ainsi dans l'Empire romain où l'on voit grandir parallèlement l'absolutisme des Césars avec la conception du droit, l'appauvrissement des masses avec l'exagération du luxe, la décadence des lettres et des arts avec l'extension des goûts littéraires et artistiques, la corruption des mœurs avec le prestige de la vertu, la cruauté avec l'altruisme, les superstitions les plus absurdes et les plus basses avec des doctrines de plus en plus élevées sur la nature et le rôle de la Divinité.

Seule une forte réaction de la philosophie ou de la religion aurait pu corriger ou du moins atténuer ces antinomies.

Vers la fin de la république romaine, le rationalisme grec avait propagé la conviction que l'univers est régi par des lois fixes. Cette notion, qui implique l'unité de l'action divine, semble inconciliable avec les croyances et les pratiques des cultes polythéistes. Aussi l'indifférence religieuse faisait-elle des progrès considérables.

Les alarmes des classes dirigeantes et même la politique conservatrice d'Auguste ne suffisent pas à expliquer comment, de Cicéron à Marc Aurèle, cette société repassa de l'incrédulité à la dévotion. Les causes principales s'en trouvent, d'une part dans la naissance de besoins spirituels et moraux que la religion seule pouvait satisfaire ; d'autre part, dans un rapprochement de la philosophie et de la religion, celle-ci accueillant le Dieu unique des philosophes, celle-là acceptant les dieux multiples des cultes traditionnels.

La philosophie prédominante au début de notre ère était celle du stoïcisme, qui, tout en considérant Dieu comme une forme plus subtile de la matière, le tenait pour l'Ame du Monde. C'étaient les émanations de cette âme universelle qui constituaient les forces (*logoi*) ou principes actifs de la nature et qui, chez les hommes, se manifestaient comme raison. Par cet organe, l'être humain pouvait entrer en communion avec la vérité et la perfection. La vraie liberté consistait à vivre conformément à la raison, en s'affranchissant de la tyrannie des passions aussi bien que de toute sujétion extérieure.

Cette école de haut libéralisme ne survécut point aux démentis que lui infligeaient les abus de l'état social. Son idéal de moralité demeura ; mais les générations nouvelles, désespérant de le réaliser par leurs seules forces, cherchèrent une philosophie qui leur permît davantage d'escompter l'appui de la puissance surhumaine. Ce fut surtout le platonisme qui profita de cette tendance.

Platon avait proclamé l'antagonisme de l'esprit et de la matière : Dieu est trop parfait pour entrer en contact direct avec le monde sensible. Tout ce qui tombe sous nos sens es

la matérialisation diversifiée d'un type abstrait plus ou moins général qui a d'abord existé à l'état d'*idée* dans l'intelligence divine. Ces idées divines, descendues dans le monde matériel par une espèce de chute, sont les vrais facteurs de la création. Quelquefois Platon n'hésite pas à les personnifier par un retour au procédé mythologique; elles deviennent les agents (génies, démons) que Dieu emploie à réaliser le plan idéal conçu dans sa raison, comme l'architecte conçoit le plan d'une cité avant de la faire exécuter par les ouvriers.

Il ne fut pas difficile d'assimiler à ces agents les divinités des divers panthéons; celles-ci furent envisagées, soit comme les noms ou les aspects divers du Dieu suprême, soit comme ses ministres ou ses hypostases. Qu'elles fussent originaires de l'Italie ou de la Grèce, de l'Égypte, de la Phénicie, de la Chaldée ou de la Perse, elles se trouvèrent de la sorte faire partie d'un même système religieux, chaque religion restant libre de supposer que le dieu suprême était l'une ou l'autre de ses propres divinités.

Des vues analogues à celle du platonisme sur le rôle des anciennes divinités avaient fini par prévaloir également dans les autres écoles philosophiques — en dehors de l'atomisme qui avait perdu toute importance depuis Lucrèce — à savoir les pythagoriciens, les péripatéticiens et même les stoïciens (Sénèque, Épictète, Celse, Apulée, Plutarque, Maxime de Tyr).

Les religions polythéistes, pourvu qu'on respectât leurs formes extérieures, pouvaient s'accommoder de toutes les spéculations doctrinales. Elles ne créèrent aucun obstacle à une théologie unitaire qui faisait intervenir leurs dieux dans le gouvernement de l'univers et à une exégèse allégorique qui justifiait leurs légendes aux yeux de la raison. Néanmoins ce qu'on attendait alors de la religion, ce n'étaient pas tant des satisfactions intellectuelles, mais surtout des révélations sur l'au-delà et l'accès à cette vie supérieure qu'on désespérait de réaliser sur terre.

A l'idéal d'héroïsme s'était substitué un idéal de sainteté. Les esprits en révolte contre le siècle — et ils devenaient chaque jour plus nombreux — éprouvaient une soif mystique de pardon, d'expiation, pour leurs fautes ou celles des autres. Si l'on y ajoute le besoin de communion avec le divin, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un médiateur, ainsi que la préoccupation croissante des rémunérations posthumes, on comprendra le mouvement qui ramenait les âmes inquiètes vers les rites antiques ou les poussait à accumuler les purifications et les initiations.

L'avenir appartenait au culte le plus capable de satisfaire ces aspirations qui envahissaient les classes instruites autant que la foule ignorante.

Trois religions de l'époque pouvaient ambitionner pareil rôle : le syncrétisme ou paganisme réformé, le culte de Mithra et le judaïsme, soit sous sa forme orthodoxe, soit sous sa forme rénovée (le christianisme).

a) Il y avait déjà plusieurs siècles que le syncrétisme avait fait son apparition dans les Mystères. Non seulement ceux-ci étaient devenus des officines où s'opérait le mélange de la religion et de la philosophie dominante (Mystères d'Éleusis), mais encore tous les cultes qui s'introduisirent du dehors dans le monde grec (à l'exception du judaïsme), avaient pris la forme de Mystères (Mystères d'Isis, de Sérapis, d'Attis, d'Adonis, de Sabazios, de Mithra etc.). A côté d'enseignements moralisateurs et édifiants, ces Mystères possédaient des rites secrets qui lavaient le néophyte de ses trangressions, le rapprochaient de la Divinité et lui garantissaient la félicité posthume.

Cependant les esprits élevés se rendaient compte qu'aucune régénération n'était possible, si elle n'était accompagnée d'une rénovation morale. Or quelle aide attendre sous ce rapport des anciennes divinités compromises dans des aventures absurdes ou immorales, que l'allégorie et le symbolisme essayaient vainement de pallier?

La même lacune se rencontre dans la réforme néo-pythagoricienne que Philostrate tenta, à l'époque des Sévère, sous le couvert d'Apollonius de Tyane; ainsi que dans l'ébauche de monothéisme solaire que s'efforcèrent d'organiser les derniers empereurs païens.

b) Renan a écrit que, si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste. Malgré sa morale ascétique, sa théologie à prétentions scientifiques, son eschatologie grandiose, son système complexe d'initiations qui excitaient la curiosité et développaient la solidarité, cette extension occidentale de la vieille religion perse faisait encore la part trop grande aux dieux et aux légendes de la mythologie; elle disparut aussi rapidement qu'elle s'était développée.

c) La religion juive répondait aux aspirations monothéistes et moralistes de l'époque; ses espérances messianiques avaient déjà pénétré dans la culture gréco-romaine (poèmes sybillins). Aussi fit-elle de nombreux adeptes partout où s'étaient implantées des colonies juives. Mais elle restait le culte d'une race généralement méprisée, et elle maintenait ses prosélytes dans une situation d'infériorité religieuse au cas où ils refusaient de pratiquer intégralement des observances profondément antipathiques aux mœurs de l'Occident.

d) Restait le christianisme qui débordait précisément du monde juif comme d'un vase trop étroit, pour se répandre dans les principales cités de l'Empire. A l'affirmation d'un Dieu unique, représenté comme la perfection suprême, la nouvelle foi ajoutait une œuvre de rédemption accomplie par un être intermédiaire qui s'était sacrifié pour l'humanité. Elle offrait à la fois la paix de l'âme dans la vie présente, et la félicité sans terme dans la vie future. Sa morale, basée sur la paternité de Dieu et la fraternité des hommes, répondait aux préceptes propagés par les stoïciens au nom de la raison universelle. Sa prédication, dégagée désormais des observances mosaïques, respirait une simplicité et une douceur

bien faites pour séduire des imaginations rassasiées de jouissances et fatiguées du monde. Enfin sa théodicée était une page blanche où la philosophie hellénique pouvait inscrire ses conceptions favorites de Dieu et de l'âme, sans devoir les coucher dans le lit de Procuste des vieilles mythologies.

C'est par ces côtés qu'elle séduisit les éléments intellectuels de la société gréco-romaine, tandis qu'elle attirait les masses par ses tendances égalitaires, son souci des pauvres, ses appels à la solidarité et la radieuse vision du royaume de Dieu sous laquelle elle dissimulait le caractère impraticable de son idéalisme social.

Les doctrines de Platon, les enseignements ésotériques des Mystères, les livres Orphiques, les chants sybillins avaient familiarisé les Grecs avec les idées de chute, de rédemption, de médiation, d'inspiration, de prophétie, de Royaume de Dieu. Le dogme de la résurrection de la chair devait les choquer davantage ; mais les spéculations d'Origène montrent comment on pouvait l'interpréter dans un sens spiritualiste. D'ailleurs la croyance à l'imminence de la parousie commençait à disparaître avec les premières générations de chrétiens, et l'idée d'un jugement immédiat après la mort allait bientôt reléguer dans un lointain millénaire la doctrine messianique du jugement dernier.

Nous avons vu que, dès le milieu du Iᵉʳ siècle, les gentils avaient formé le noyau de certaines Églises. Toutefois ce fut sous le règne de Trajan (98-117) que l'afflux commença.

Les conversions individuelles précédaient parfois de longtemps la formation des Églises. Le plus souvent on s'associait pour vivre selon la règle du Christ, comme d'autres se réunissaient pour vivre selon la règle de Pythagore ou d'Orphée. L'exemple d'Aristide, de Justin, de Tatien, d'Athénagore, etc., montre avec quelle facilité on passait de la philosophie au christianisme. Il y en avait même, du moins parmi les gnostiques, qui adoptaient l'Évangile sans renoncer à leurs anciens cultes ; ou prétendaient lui superposer une mythologie nouvelle.

Devant les progrès rapides d'une secte qui sapait les fondements religieux de l'État, celui-ci essaya de se défendre. Le IIe et le IIIe siècles sont remplis de persécutions dirigées contre les chrétiens, non à raison de leurs doctrines, mais à cause de leur refus de participer à des sacrifices et à des rites qui étaient regardés comme un service public. Ces répressions intermittentes restaient sans action sur les progrès d'une secte qui faisait du martyre l'antichambre du paradis. Il vint un moment où le christianisme se trouva mûr pour s'asseoir sur le trône des Césars.

Mais ce n'était plus le simple évangile prêché dans les campagnes de la Galilée et dans les synagogues de Jérusalem. Le vaincu, comme il arrive fréquemment, avait réagi sur le vainqueur.

JEAN RÉVILLE. *La religion à Rome sous les Sévère*. Paris, 1 vol. 1886.

E. RENAN. *Marc Aurèle et la fin du monde antique*. Paris, 1 vol. 1882.

ERNEST HAVET. *Le christianisme et ses origines*. Paris, 1872 : t. I et II. *L'hellénisme*.

E. DE PRESSENSÉ *L'Ancien Monde et le christianisme*. Paris, 1 vol. 1887.

CINQUIÈME LEÇON

L'HELLÉNISATION DU CHRISTIANISME

A. — **Formation du dogme**.

Le christianisme, quand il pénétra dans la société hellénique, se heurta à des habitudes d'esprit qu'il dut s'assimiler : la passion des définitions et des spéculations métaphysiques ; la croyance que, par la dialectique, on pouvait atteindre à la vérité absolue, aussi bien dans les problèmes théologiques que dans les sciences exactes.

Saint Paul se plaint déjà que, pour croire à son enseigne-

ment, les Juifs réclament des miracles et les Grecs de la philosophie (I *Corinth.*, I, 22).

L'esprit grec ne pouvait concevoir une religion qui ne fournît pas des réponses à toutes les questions concernant la nature de Dieu et ses rapports avec l'univers.

Qu'on prenne tour à tour les définitions ultérieures de la théologie chrétienne concernant la Divinité; — les notions d'essence, de substance, de consubstantiation, de personne, d'hypostase, de médiation, d'immanence, de transcendance, de foi, de symbole; — les modes de l'activité divine, les matériaux qu'elle a mis en œuvre et les procédés qu'elle a employés dans la création ou la conservation de l'univers; — les relations de l'Être absolu et du monde fini; de la justice et de l'amour, de la loi morale et du libre arbitre; — le problème de l'existence du mal; — les règles de l'éthique; — les éléments constitutifs de la personnalité humaine; — les intermédiaires entre Dieu et l'homme; — les moyens pratiques d'atteindre la vie éternelle; — on pourra constater, partout, que les solutions qui ont prévalu, sont, pour employer l'expression de Harnack, « l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile ».

Seuls quelques dogmes, tels que la création de la matière *ex nihilo*, le Jugement dernier et la Résurrection de la chair, rappellent les origines sémitiques du christianisme; mais ils sont, en quelque sorte, ankylosés dans sa théologie.

Une première rencontre s'était opérée, vers le début de notre ère, entre le judaïsme et la culture hellénique. Le Juif alexandrin Philon s'était attaché à établir, avec l'aide de la méthode allégorique, que tout le système de Platon se retrouve dans l'Ancien Testament.

Le néo-platonisme, dont Philon est considéré comme un des fondateurs, se répandit à la fois dans les écoles païennes et les synagogues du monde hellénique. Les chrétiens, sortis de l'un ou de l'autre de ces milieux, professaient les idées suivantes :

1° Dieu étant trop parfait pour entrer directement en re-

lations avec la matière, il faut attribuer la création et la conservation de l'univers sensible à un ou plusieurs êtres intermédiaires (Puissances, Forces, Idées, Éons ; — l'Ange, le Souffle ou la Sagesse de l'Éternel, — son Verbe ou Logos ; etc.).

2° La personnalité humaine, comme toutes les manifestations terrestres de la vie, étant le résultat d'une chute de l'esprit dans la matière, le salut est dans le retour de l'âme vers sa source divine.

3° Cette régénération a été rendue possible par des révélations successives, dont la principale est celle du Christ dans la personne de Jésus.

Déjà, au temps de Paul, les spéculations alexandrines avaient pénétré dans certaines Églises (prédication d'Apollos) et peut-être influencé les doctrines de l'Apôtre sur la préexistence du Christ et sur son rôle dans la création.

Paul fait du Christ le prototype de l'homme parfait ; « le premier né entre plusieurs frères » (*Rom.*, VIII, 29). Chaque fidèle a en soi un Christ qui assurera sa résurrection. Jésus est investi d'attributs quasi divins ; mais il ne les a acquis que depuis son immolation volontaire, en récompense de son sacrifice ; en tout cas, il reste nettement subordonné à Dieu (I *Corinth.*, XV, 27).

Dans la doctrine de Cérinthe (fin du Ier siècle), Jésus était un homme qui avait mérité d'obtenir la plénitude de l'inspiration divine, mais seulement pendant la période où l'Esprit saint avait habité avec lui — de son baptême à sa crucifixion.

Un peu plus tard différents gnostiques niaient l'existence humaine réelle de Jésus, et, par suite, les souffrances du Christ. C'était un fantôme qui avait été crucifié à sa place. — C'est ce qu'on a appelé le *docétisme*.

D'autres écoles gnostiques, comme celle de Valentin, faisaient du Christ le dernier venu d'une nombreuse hiérarchie d'éons ; elles distinguaient, tout au moins, entre Dieu et le créateur, puis, entre le créateur et le rédempteur.

Comme chaque parti se prétendait en possession de la vraie tradition, le christianisme semblait menacé de se dissoudre dans l'anarchie, lorsque, durant le second tiers du IIe siècle, un mouvement de concentration s'opéra sur le terrain de l'assimilation du Christ au Logos des néo-platoniciens.

La charte de ce compromis fut le Quatrième Évangile, qui, tout en prenant comme point de départ, avec une grande profondeur de pensée, la théorie philosophique du Logos, constitue une transaction entre les opinions des judaïsants, des pauliniens, des docètes et des gnostiques.

Vinrent alors les apologètes qui prétendirent retrouver l'action du Logos dans toutes les inspirations rationnelles de la philosophie grecque. « Tous ceux qui ont vécu selon le Logos sont chrétiens, alors même qu'ils seraient regardés comme athées » (Justin Martyr). Ils enseignaient que le Logos participe à la substance de Dieu ; cependant ils maintenaient toujours sa subordination pour éviter le di-théisme.

Ce fut surtout l'école chrétienne d'Alexandrie qui, depuis la fin du IIe siècle, introduisit dans le christianisme la théodicée néo-platonicienne.

Entre ses mains, la religion chrétienne tendit à devenir une philosophie religieuse, qui, faisant abstraction du sens historique, écartait, par l'emploi de l'allégorie, les obstacles opposés par les textes écrits ou par les traditions aux interprétations de la nouvelle exégèse.

Elle estimait que c'est à la philosophie de donner l'intelligence du christianisme. Clément d'Alexandrie enseigne qu'au degré supérieur de la gnose le chrétien, ayant atteint la possession de la vérité absolue, laisse derrière lui non seulement le monde, mais encore l'Église; Dieu s'étant fait homme, les hommes se font Dieu.

Origène renchérit encore sur ce mysticisme. Bien que plus tard traité en hérétique, il contribua, plus qu'aucun autre théologien, à constituer définitivement la dogmatique chrétienne dans les cadres de la philosophie alexandrine.

Cependant la *trilogie* des premières formules baptismales

tendait à devenir une *trinité* dès la fin du IIe siècle, par l'attribution de la divinité à ses trois membres et par le maintien de leurs personnalités distinctes. Toute l'habileté dialectique, déployée par les Alexandrins pour maintenir la supériorité du Dieu suprême, ne parvint pas à concilier le principe de l'unité avec la foi à l'égalité des trois personnes divines.

Des protestations surgirent (*mouvements monarchiens*) au cours du IIIe siècle. Les *patripassiens* soutenaient que Jésus est bien le Dieu suprême dans un corps humain; c'est le Père qui a souffert sur la croix. Les *modalistes* affirmaient que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont, non des personnes, mais simplement des modes de l'existence de Dieu. Enfin Paul de Samosate voulut en revenir à la thèse du Christ-homme, devenu divin par sa perfection morale (*adoptianisme, unitarisme*).

Le courant principal du christianisme n'accepta définitivement aucune de ces solutions; mais, devant la difficulté d'expliquer rationnellement un Dieu unique en trois personnes, il préféra rompre avec la philosophie ou du moins mettre la prétendue tradition au-dessus de la raison (Methodius).

Cette réaction, favorisée par le désir de Constantin d'assurer l'unité religieuse de l'Empire, amena, au cours de la grande lutte entre Arius et Athanase, la réunion du concile de Nicée qui, en 325, proclama l'*homoousie*, c'est-à-dire l'identité de nature entre le Père et le Fils, ainsi que la coexistence de la nature humaine et de la nature divine dans la personne de Jésus (concile de Chalcédoine en 451).

En 381, le second concile œcuménique, celui de Constantinople, plaça sur le même pied la troisième personne de la Trinité. Toutefois le Fils et le Saint-Esprit sont encore représentés comme procédant du Père. Cette légère différenciation disparut à son tour, quand se répandit le symbole dit d'Athanase, qui résume et complète l'évolution de la théologie chrétienne.

Presque toutes les controverses doctrinales des trois premiers siècles portent sur la christologie. Cependant la psychologie, l'eschatologie et la morale du christianisme s'étaient également modifiées au contact de la culture hellénique.

Les communautés judéo-chrétiennes n'admettaient d'autre survivance que la résurrection simultanée du corps et de l'esprit au jour de la parousie. Le symbolisme des Catacombes et les ouvrages des Pères montrent comment cette conception matérialiste fit place graduellement à la notion platonicienne d'une survie des âmes, considérées comme constituant la véritable personnalité de l'homme.

La nécessité de régler le sort des âmes, aussitôt après la mort, suivant qu'elles avaient bien ou mal vécu, familiarisa les esprits avec l'idée classique de jugements individuels et immédiats, qui relégua au second plan la fonction du jugement dernier. Les images populaires des Champs-Élysées, de l'Hadès et du Tartare retrouvèrent ainsi leur emploi dans la conception chrétienne des séjours posthumes.

Quoique l'éthique de la société chrétienne ait continué à prendre, pour fondement du devoir, un commandement divin, et non, comme chez les stoïciens, la constitution rationnelle de l'univers, il est facile de constater que, dans son contenu, elle en vint rapidement à s'inspirer de la morale stoïcienne bien plus que du *Sermon sur la montagne*.

Appliquant une distinction ignorée de l'âge apostolique, l'Église admit, dès le second siècle, deux ordres de devoirs, l'un pour les fidèles ordinaires, l'autre plus strict, pour ceux qui aspiraient à réaliser pleinement la vie chrétienne. Bientôt ces derniers durent imiter certaines écoles de philosophes, tels que les Pythagoriciens et les Orphiques, en s'isolant du monde et même de l'Église (ascétisme, monachisme).

B. — **Développement du culte**.

De même qu'ils étaient incapables de concevoir une religion sans théologie détaillée, les Grecs ne pouvaient se

passer, dans le culte, de certaines formes symboliques pour exprimer les relations avec la Divinité.

Le syncrétisme, à force de proclamer l'équivalence des dieux et la transmutabilité de leurs attributs, avait propagé la notion plus ou moins consciente que les rites, susceptibles d'agir sur certains êtres surhumains, étaient propres à exercer sur tous une action analogue; par suite qu'ils renfermaient en eux-même une valeur symbolique et magique.

Les nouveaux convertis apportèrent cette notion dans l'Église. Elle y fut favorisée par la double thèse, chère aux Alexandrins, que tout symbole doit renfermer une vérité religieuse et que toute vérité religieuse doit être renfermée dans un symbole. — D'où la constitution des Mystères chrétiens, qui puisa naturellement son type dans les organisations parallèles des Mystères païens, dépouillés de leurs caractères idolâtriques.

Le culte des premières Églises ne différait guère de celui des synagogues (Cf. les Épîtres de Paul, la *Didachè*; la lettre de Pline à Trajan).

Justin Martyr, dans son *Apologie* adressée à un Empereur païen, n'éprouve aucun scrupule à décrire le baptême et la Cène.

Au commencement du IIIe siècle, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, constatent l'existence de rites qu'il est interdit de révéler aux non-chrétiens et justifient, par l'exemple des Mystères païens, cette interdiction, qui s'applique non seulement au baptême et à l'eucharistie, mais encore aux termes de la profession de foi.

Le vocabulaire des Mystères éleusiniens a passé tout entier dans le langage du culte. On distingue désormais entre auditeurs, catéchumènes et fidèles. Les néophytes passent d'un degré à l'autre, en observant un rituel qui rappelle la liturgie graduée des petits et des grands Mystères.

Le baptême qui, aux temps apostoliques, suivait immédiatement la conversion, n'est plus conféré que dans une cérémonie solennelle et collective, après un long noviciat. Il est

censé laver les péchés antérieurs par une action en quelque sorte mécanique. L'onction est ajoutée à l'immersion.

L'eucharistie désormais séparée de l'agape, n'est plus, comme dans la *Didachè*, une simple commémoration de la communion entre Jésus et ses disciples; elle constitue un sacrifice qui rappelle et reproduit l'Expiation sur la croix; elle se célèbre sur un autel; son efficacité dépend des formules prononcées par le prêtre, tenu pour le sacrificateur par excellence. Aux yeux de Clément d'Alexandrie il n'y a encore là qu'un symbole mystique. Ses successeurs en feront une opération réaliste et magique, tendant, comme les rites les plus solennels des Mystères païens, à faire entrer dans la vie divine, non seulement les participants, mais même des absents et jusqu'à des morts.

L'office divin devient tout entier un drame symbolique, empruntant aux cultes ambiants leur mise en scène, leurs ustensiles sacrés et leurs vêtements sacerdotaux. On vise à multiplier les sacrements, soit en investissant de ce caractère des rites complémentaires ou accessoires (ex. : la confirmation), soit en introduisant des rites nouveaux pour consacrer les actes les plus importants de la vie (ex. : le mariage).

En même temps s'infiltraient nombre de pratiques secondaires directement empruntées au paganisme : l'usage de l'eau bénite, la rénovation du feu, les insufflations et autres procédés classiques de purification; les circumambulations; l'emploi des reliques; la vénération des images; l'intercession des saints substitués aux dieux et aux demi-dieux avec les mêmes spécialités miraculeuses; la célébration du saint sacrifice dans un but de propitiation terrestre et matériel; la glorification du divin sous forme féminine dans la personne de Marie; enfin le recours à des objets et à des formules symboliques, comme dans les Mystères païens, afin de fournir aux initiés un moyen secret de se reconnaître entre eux et de fixer certains enseignements dans l'esprit du fidèle, en les dérobant aux profanes.

L'ésotérisme chrétien disparut au VIIe siècle; mais les rites

et les croyances dont il avait favorisé l'introduction lui ont survécu dans la liturgie des principales communions chrétiennes.

AD. HARNACK. *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. Choisy, 1 vol. Paris, 1893.

ALBERT RÉVILLE. *Histoire du dogme de la Divinité de Jésus-Christ*, 1 vol. Paris, 1876.

L. DUCHESNE. *Origines du culte chrétien*, 1 vol., 2e édit., Paris, 1898.

GOBLET D'ALVIELLA. *Eleusinia*, problèmes relatifs aux Mystères d'Éleusis, Paris, 1 vol. 1903.

SIXIÈME LEÇON

LA ROMANISATION DU CHRISTIANISME

La fondation du catholicisme date du deuxième siècle. Ce fut surtout l'œuvre de l'Église de Rome.

Cette Église avait été organisée vers le milieu du Ier siècle, dans la colonie juive de Rome, par des émigrés ou des affranchis qui partageaient les tendances de l'Apôtre Pierre. Il n'y a aucun indice que celui-ci l'ait jamais visitée ou qu'il y ait exercé une action directe.

Paul réussit-il à y introduire ses vues, ou bien créa-t-il à Rome une seconde communauté qui se fondit avec la première à la suite de la grande persécution sous Néron?

Dans le dernier quart du Ier siècle, l'Église de Rome, dégagée des observances mosaïques, mais gardant de ses origines judaïsantes une forte tendance ritualiste et sacerdotale, réunissait en un seul faisceau les partisans de Pierre et de Paul; — d'où la légende de sa fondation par les deux Apôtres réunis.

La dispersion de l'Église de Jérusalem en 70 permit à l'Église de Rome de réclamer la prééminence dans la chrétienté, en se basant tant sur ses rapports d'origine avec les deux principaux Apôtres que sur son ancienneté et son importance dans la capitale du monde.

Dès la fin du Ier siècle, elle se pose en conseillère sinon en arbitre des autres Églises (*Épitre de Clément Romain aux Corinthiens*).

Son action se fit sentir à la fois dans la constitution de l'orthodoxie et dans le renforcement de la hiérarchie ecclésiastique.

A. — Développement d'une orthodoxie.

Nous avons constaté qu'aux temps apostoliques le fondement de la communion chrétienne était tout entier dans la confiance en Dieu et dans la pratique de l'altruisme.

Pour devenir et rester chrétien, il suffisait d'admettre la messianité de Jésus, et cette foi résultait implicitement du fait d'avoir reçu le baptême.

Chacun conservait le droit de formuler et de répandre ses convictions théologiques.

Paul se borne à réclamer des fidèles la croyance à la justification par la foi, c'est-à-dire la croyance à l'efficacité de la mort et de la résurrection du Christ pour le salut du genre humain.

Cependant l'extension rapide de la communion chrétienne devait forcément amener un fléchissement de son premier idéal moral et social. L'Église cessa d'être une communauté de saints pour devenir un instrument nécessaire d'éducation religieuse.

Ce nouveau point de vue impliquait la juxtaposition de la correction des croyances à la correction de la conduite, comme fondement de la communion. Mais il y eut à cet égard, pendant longtemps de grandes différences parmi les Églises des diverses régions de l'Empire romain. De nombreuses divergences se manifestent dans l'évolution doctrinale des premiers groupements chrétiens, suivant les antécédents philosophiques et religieux, comme suivant le degré de culture.

Peu à peu on admit, comme mot de passe et comme règle de foi, une formule du baptême. Quiconque s'en réclamait était reconnu membre de la « Grande Église », envisagée comme une entité transcendante, la fiancée symbolique du Christ.

La controverse avec les gnostiques et les docètes du second siècle amena les communautés de cette Grande Église à préciser et à développer leurs vues doctrinales, sous prétexte de définir et de compléter leur tradition.

Au second siècle, une doctrine commune ne pouvait résulter que d'un accord spontané entre les Églises. Toutefois, une autorité particulière était reconnue aux communautés dont les traditions étaient censées descendre des Apôtres par une série ininterrompue de dépositaires. Parmi elles figurait au premier rang l'Église de Rome.

Ainsi, entre 140 et 150, cette Église, que ses tendances héréditaires éloignaient des hardiesses métaphysiques et prédisposaient aux compromis, formula les principaux articles de la confession de foi qualifiée dès lors de *Symbole des Apôtres*.

La plupart des communautés étrangères au mouvement gnostique — qu'elles appartinssent au courant paulinien ou johannique — adoptèrent bientôt ce Symbole, qui d'ailleurs pouvait s'accorder avec la thèse de la justification par la foi ainsi qu'avec l'identification du Christ au Logos.

C'est également à Rome, vers le milieu du siècle, qu'on voit se former le Canon, dont la composition fonde le dogme sur la tradition et, en même temps fait de cette tradition un dogme.

Faisant usage de ce double criterium — le Symbole et le Canon —, on excommunia tour à tour, non seulement les partis extrêmes qui voulaient réinstaller dans le christianisme une véritable mythologie ou rompre d'une façon absolue avec l'Ancien Testament (gnostiques, marcionites), mais encore les groupes qui se trouvaient simplement dépassés par l'évolution théologique : les *Ebionites* qui représentaient le christianisme évangélique dans son acception première ; — les

Montanistes qui voulaient maintenir la libre inspiration et la constitution démocratique des communautés pauliniennes; — les *Modalistes* dont la christologie avait constitué jusqu'à l'avènement de Callixte la doctrine officielle de l'Église de Rome; — les *Novatiens* qui persistaient à exclure définitivement les coupables de péchés mortels; — les *Unitaires* qui s'en tenaient à la théorie du Christ-homme élu par Dieu; — les *Subordinatiens* qui affirmaient la supériorité du Dieu Suprême sur le Fils et le Saint-Esprit; — les *Macédoniens* qui prétendaient conserver la subordination du Saint-Esprit aux deux autres membres de la Trinité, etc.

B. — Développement de la hiérarchie.

Les premiers disciples, croyant à l'imminence de la parousie ne s'occupaient guère de donner à leur communauté une organisation durable.

L'autorité des Douze était purement morale. Des diacres étaient commis à l'administration des dons et des secours, à la préparation de l'agape, etc.

Les Églises pauliniennes sont de pures démocraties. Chacun y assume spontanément les fonctions pour lesquelles il se croit les aptitudes nécessaires.

Dans les Églises de la *Didachè*, il semble que les fidèles élisent les membres chargés des fonctions administratives.

Ces fonctions comportaient, outre les *diacres* et les *presbytres* (Anciens ou plutôt Notables), deux ou plusieurs *épiscopes*, chargés d'exécuter les décisions de l'assemblée générale, de représenter l'Église au dehors, peut-être déjà d'exercer une certaine juridiction disciplinaire.

Les fonctions religieuses proprement dites, placées, dans l'estimation des fidèles, au-dessus des fonctions administratives, comprenaient — en outre des presbytres qui exerçaient une mission générale de contrôle et d'édification — des *apôtres* et des *évangélistes*, deux variétés de missionnaires

itinérants, des *prophètes* ou interprètes inspirés de l'esprit divin et des *docteurs* ou instructeurs à poste fixe, chargés de donner l'instruction religieuse.

Lorsque les Églises se développèrent sur territoire romain, elle durent, comme avant elle les synagogues, se plier aux formes exigées par la législation impériale pour les *thiases* ou associations religieuses.

Dans le type le plus fréquent, l'assemblée générale désignait certains membres pour former un comité directeur; c'était le conseil des presbytres. Parfois elle élisait également les agents exécutifs : épiscopes, diacres, etc. D'autres fois ces fonctionnaires étaient choisis par les presbytres ou encore ceux-ci se distribuaient les principales fonctions suivant leurs aptitudes ou leurs préférences.

Cependant voici que, vers la fin du I[er] siècle, les fonctions administratives tendent à tout absorber. Les apôtres ont disparu; les prophètes sont tenus en suspicion; les instructeurs ont cédé leur rôle, dans la plupart des églises, aux épiscopes qui deviennent les gardiens de la tradition et les directeurs du culte. En même temps que s'affirme l'idée de la succession apostolique, on voit reparaître la notion sacerdotale d'intermédiaires nécessaires entre les fidèles et la divinité.

Cette évolution peut se suivre dans une série de documents, postérieurs à l'an 70, qui, tout au moins les trois derniers, proviennent de Rome ou d'un milieu romain : les Épîtres pastorales, la première *Epître de Pierre*, l'*Epître aux Hébreux*, l'*Epître de Clément Romain*.

Cette dernière lettre établit qu'à la fin du siècle, il y avait encore dans la communauté de Rome une pluralité d'épiscopes, alors que dans certaines églises d'Asie, les fonctions épiscopales étaient déjà unifiées. Néanmoins l'épiscope était encore partout soumis au conseil presbytéral.

Une quinzaine d'années plus tard, les Épîtres d'Ignace d'Antioche montrent l'épiscope unique concentrant entre ses mains tous les pouvoirs tant religieux qu'administratifs;

les presbytres ne sont plus que le conseil de l'évêque.

Cette transformation fut favorisée : 1° par la nécessité de renforcer l'autorité de la discipline et l'unité de la tradition en présence des exagérations de l'inspiration individuelle; 2° par l'analogie avec les associations privées de l'Empire qui avaient généralement à leur tête un *magister* ou président; 3° par le prestige qu'assurait désormais à l'épiscope le privilège de présider à la célébration de l'eucharistie.

Un demi-siècle après Ignace, Hégésippe signale, dans presque toutes les Églises d'Europe, aussi bien que d'Asie, la constitution d'un épiscopat monarchique. Déjà Rome soutenait qu'elle n'en avait jamais connu d'autre et Hégésippe lui-même dresse la première liste des prétendus successeurs de saint Pierre.

Originairement, quiconque péchait après avoir été baptisé était à jamais exclu de l'Église. Quand il fallut se relâcher de ce rigorisme, l'assemblée des fidèles prit sur elle de décider s'il fallait réadmettre le coupable repentant. Le pape Callixte transféra ce droit à l'épiscopat qui déterminait aussi les conditions de la pénitence, même en cas de péché mortel.

Bientôt l'Église de Rome déduisit la conclusion logique du monarchisme épiscopal, en soutenant que son évêque a la primauté sur les autres évêques. Cette prétention s'appuyait sur un texte probablement interpolé du premier Évangile (*Matth.*, XVI, 18-19).

En 196, le pape Victor excommunia les évêques orientaux qui se refusaient à accepter un changement de date pour la célébration de la Pâque chrétienne. Il ne put persister dans cette mesure devant les protestations de l'épiscopat même occidental. Mais, au siècle suivant, le pape Cornélius réussit à déposer les évêques italiens qui penchaient vers les doctrines novatiennes, et il choisit lui-même leurs successeurs.

Rien de plus conforme à l'esprit organisateur et unitaire de la Rome antique que de chercher à centraliser dans la métropole l'autorité en matière religieuse aussi bien qu'administrative et judiciaire. En 269, l'évêque d'Antioche, Paul

de Samosate, avait été déposé par les évêques de la province, à raison de sa christologie monarchienne. Soutenu par son Église, il refusa de quitter son siège. Le différend fut porté devant Aurélien et cet empereur païen déclara se prononcer en faveur de ceux qui représentaient la doctrine des évêques de Rome et d'Italie.

Le génie latin se révèle non seulement dans la sobriété doctrinale et la tendance centralisatrice de l'Église de Rome, mais encore dans son attitude conciliante vis-à-vis du gouvernement. A l'encontre des écrivains apocalyptiques, ses principaux apologètes, même en pleine persécution, défendent le principe d'autorité et rêvent l'alliance de l'État avec l'Église.

Entre temps l'Église avait calqué son organisation administrative sur celle de l'Empire, faisant coïncider ses diocèses avec les municipes. Les évêques des métropoles provinciales reçurent le titre d'archevêques ou métropolitains.

La conversion de Constantin permit à l'Église de mettre le bras séculier au service de ses doctrines; mais, à son tour, elle dut tenir compte des volontés impériales. Ses conciles œcuméniques furent convoqués, présidés et clôturés par l'autorité civile; celle-ci se réserva le droit de suggérer et de sanctionner leurs décisions. En 534, Justinien codifia la législation religieuse, aussi bien que la législation civile et publia le Symbole sous forme de Loi.

Ainsi se trouva réalisé, sur un autre plan, le système qui, depuis Auguste, tendait à faire de l'Empereur le chef de la religion officielle et de cette religion une branche de l'administration impériale.

D'autre part, la translation de la capitale à Byzance porta un coup sensible à l'influence grandissante de l'Église de Rome.

Les conciles de Nicée et de Constantinople avaient divisé la chrétienté en quatre patriarcats indépendants les uns des autres, qui correspondaient aux quatre grandes divisions de l'Empire : Rome, Byzance, Alexandrie, Antioche.

L'Évêque de Rome conserva dans les conciles généraux

une simple place d'honneur, comme chef de l'Église d'Occident, sans autorité sur les autres patriarcats.

Enfin, au IXe siècle, la chute définitive de la domination byzantine en Italie et la constitution d'un État pontifical à Rome fournirent à la papauté l'indépendance nécessaire pour reprendre dans l'Église d'Occident, bientôt isolée des Églises orientales, le mouvement de concentration qui, après avoir fait passer l'autorité doctrinale et disciplinaire successivement des fidèles aux presbytres et des presbytres aux évêques, devait trouver son aboutissement logique, mille ans plus tard, dans la proclamation de l'infaillibilité papale.

JEAN RÉVILLE. *Les origines de l'Épiscopat*, 1 vol. Paris, 1894.

E. RENAN. *Rome et le christianisme*, conférences d'Angleterre. Paris, 1 vol. 3e éd., 1880.

ETIENNE CHASTEL. *Histoire du christianisme*, tt. II et III. Paris, 1881-1882.

GOBLET D'ALVIELLA.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE
DE LA RELIGION GRECQUE

1898-1902

(*Suite et fin* [1]).

VII. Les Cyclades. — Les îles de la mer Égée n'ont pas moins attiré, pendant les cinq dernières années, l'attention des archéologues et des savants que la Grèce proprement dite. Plusieurs fouilles importantes ont été faites dans les Cyclades ; quelques publications considérables ont été consacrées à ces îles.

A Ténos, M. H. Demoulin, membre étranger de l'École française d'Athènes, a découvert un sanctuaire de Poseidon et Amphitrite. Le temple proprement dit, voisin de la mer, mesurait 16 mètres de long sur 12 de large ; il était surélevé et plusieurs gradins y donnaient accès. Tout autour du temple, ont été trouvées en grand nombre des figurines de terre cuite, représentant des monstres marins, des dauphins, etc., symboles évidents des divinités adorées dans le sanctuaire. Plusieurs statues de ces divinités, des décrets et des inscriptions votives dans lesquels elles sont nommées, ont été aussi recueillis par M. Demoulin aux alentours du temple. Le temple n'était pas le seul édifice bâti dans le sanctuaire. Dans le péribole qui l'entourait, M. Demoulin a mis au jour les ruines de thermes et d'un vaste monument, long de 22 m. et large de 18, qui servait peut-être d'hôtellerie pour les pèlerins. La superficie totale du sanctuaire dépassait 10 hectares [2].

Dans l'île de Paros, M. Rubensohn a fait plusieurs campagnes, dont les résultats ne manquent pas d'intérêt pour l'histoire de la religion grecque. A la vérité, M. Rubensohn n'a point trouvé ce qu'il cherchait, c'est-à-dire de nouveaux fragments du marbre de Paros ; mais il a dé-

1) Voir plus haut p. 182 et suiv.
2) *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1902, p. 1268.

couvert plusieurs sanctuaires curieux. Sur l'acropole même de la ville de Paros se dressait un vaste temple, très ancien, dont les fondations consistent en blocs simplement superposés ; ce temple était à antes ou prostyle ; l'ordre en était ionique ; il date vraisemblablement du VIe s. av. J.-C.

A l'est de la ville, sur le sommet du mont Kunados, M. Rubensohn a découvert un téménos, au milieu duquel se trouvait un autel en blocs grossiers, très probablement consacré à Aphrodite ; puis, sur la pente méridionale de la même montagne, à environ 40 m. au-dessous du téménos d'Aphrodite, il a retrouvé un sanctuaire d'Eileithya, essentiellement constitué par une source et plusieurs grottes, et qui a fourni en grande quantité des inscriptions, des fragments de sculptures, des figurines en terre cuite et des vases. Il y avait là, suivant l'hypothèse de Rubensohn, deux sanctuaires conjugués : des relations étroites entre Aphrodite, la déesse de l'amour fécond, et Eileithya, la déesse des accouchements, n'ont rien que de très naturel. — Au nord de la ville moderne, sur une colline, les fouilles ont amené la découverte d'un *Delion* ou sanctuaire d'Apollon Délien. Ce sanctuaire se composait sans doute à l'origine d'un simple téménos, entouré d'un mur continu ; il renfermait plusieurs autels dont le principal, construit en pierres, se trouvait au centre de l'enclos sacré. Plus tard, à l'intérieur du téménos et dans son angle nord-ouest, on éleva un petit temple à antes, auquel on accédait par plusieurs marches, et dans lequel se célébrait le culte soit d'Artémis et de Latone, soit d'Artémis seule. Quant au culte d'Apollon Délien, il avait toujours pour centre l'antique autel du téménos primitif[1].

La découverte de beaucoup la plus importante qu'ait faite M. Rubensohn à Paros est celle de deux sanctuaires voisins, consacrés l'un à Apollon Pythien, l'autre à Asclepios. Ces deux sanctuaires occupaient deux terrasses, étagées l'une au-dessus de l'autre et ménagées dans la pente d'une colline rocheuse qui domine immédiatement la mer. Sur la terrasse supérieure se trouvait le sanctuaire d'Apollon Pythien ou *Pythion* ; la terrasse inférieure, où jaillissaient des sources, était consacrée à Asclepios et à Hygie. Les restes du Pythion sont informes ; dans l'état actuel des ruines, il est impossible de dire si les débris de murs encore visibles appartenaient à une enceinte sacrée ou à un véritable édifice. Il n'a pas été trouvé trace d'autel. Ce qui autorise M. Rubensohn à affirmer

1) *Archaeologischer Anzeiger*, 1900, p. 19-21.

que ce sanctuaire est bien le Pythion, c'est qu'il y a recueilli, entre autres documents épigraphiques, plusieurs décrets honorifiques, en particulier un décret de proxénie ; or on sait que c'était la coutume à Paros de placer les décrets de proxénie dans le Pythion. Un fragment d'inscription archaïque trouvé sur le même emplacement prouve que ce sanctuaire existait dès le VIIe siècle av. J.-C.

La terrasse inférieure était occupée par l'Asclepieion. M. Rubensohn a cru reconnaître, dans les vestiges qu'il a étudiés, deux sanctuaires successifs : l'un, plus ancien, auquel attenait une source qui fut captée dans un petit bassin carré ; un autre plus récent, dont la construction fut peut-être déterminée par la découverte d'une seconde source plus abondante. Ce sanctuaire était de forme rectangulaire ; deux exèdres demi-circulaires avaient été élevées, près de la source, le long de la muraille rocheuse qui formait le fond du sanctuaire ; vers le centre, dans l'axe même de la source, se dressait un autel d'assez grandes dimensions. Cet Asclepieion, même sous sa forme la moins ancienne, semble donc avoir été un sanctuaire à ciel ouvert ; les sanctuaires de ce genre étaient très nombreux à Paros. M. Rubensohn n'a pas recueilli beaucoup de textes épigraphiques ni de monuments d'archéologie figurée : il a pourtant exhumé quelques inscriptions archaïques, simples dédicaces ou consécrations de chevelures, et plusieurs bas-reliefs qui représentent des membres du corps humain : ce sont là les documents accoutumés que fournissent les Asclepieia. Le culte du dieu de la médecine était encore populaire à Paros sous l'empire romain.

D'après M. Rubensohn, Asclepios et sa parèdre Hygie, qui était adorée en même temps que lui dans ce sanctuaire, n'auraient pris possession de la terrasse inférieure qu'à une époque relativement récente, et le plus ancien des sanctuaires qui occupaient cette terrasse aurait été consacré à Apollon Pythien. Apollon Pythien aurait été d'abord l'unique maître de toute la pente rocheuse qui domine la mer en cet endroit. Le téménos proprement dit se trouvait alors sur la terrasse supérieure ; un peu au-dessous de cette terrasse jaillissait une source sacrée. C'est à ce culte apollinien primitif qu'il faudrait rapporter en partie, sinon même en totalité, les plus anciens vestiges de constructions. Vers la fin du Ve siècle, peut-être sur l'ordre d'un oracle delphique, Asclepios fut introduit dans le sanctuaire de son père ; ce fut sans doute l'apparition de la seconde source qui fut la cause de cet événement ; cette source fut consacrée à Asclepios. Hygie ne tarda pas à venir prendre place dans le nouveau sanctuaire auprès d'Asclepios. Telles sont les hypothèses fort ingénieuses

qu'a suggérées à M. Rubensohn la découverte du double sanctuaire. Mais les fouilles n'ont fourni que peu d'indications sur l'histoire et sur l'organisation de ce double culte[1].

Les fouilles, exécutées par l'École anglaise d'Athènes dans l'île de Mélos, ont eu pour résultats, dans le domaine de l'archéologie religieuse, deux découvertes de nature bien différente. D'une part, en effet, ces fouilles ont mis à jour en un lieu appelé Phylakopi, toute une série d'habitations dites mycéniennes, analogues à celles qui ont été trouvées en maints endroits de la Crète : dans une des maisons, au milieu d'une des pièces, se dressait encore un de ces piliers carrés, que M. Evans considère comme des images symboliques de la divinité[2]. Nous reviendrons plus loin, à propos des fouilles de Cnossos, sur ce culte primitif.

D'autre part, l'École anglaise d'Athènes a fouillé un édifice qui servait de lieu de réunion à l'association des Mystes de Mélos. Cet édifice a la forme d'une salle rectangulaire longue de 23 m. et large de 8 ; le toit en était soutenu par une double colonnade, dont chaque rangée comprenait 7 colonnes. Entre les deux rangs de colonnes, le pavement de la salle était formé d'une mosaïque qui mesurait 22 m. de long sur 5m,35 de large. Cette salle était consacrée, comme nous l'apprend une inscription, à Dionysos Trieterikos ; on y a recueilli la statue d'un hiérophante, M. Marius Trophimus. Les associations de mystes dionysiaques ont été nombreuses et prospères dans le monde hellénique au IIe et au IIIe siècle ap. J.-C. ; on en a surtout rencontré en Asie, à Smyrne, à Éphèse, à Magnésie du Méandre, à Téos. Parmi les mystes de Mélos se trouvent mentionnés des περιβώμιοι ; ce nom était auparavant inconnu. Ces περιβώμιοι étaient, suivant toute apparence, les principaux dignitaires de l'association ; pendant les cérémonies, ils se tenaient autour de l'autel : d'où leur nom. Cette découverte de la salle, dans laquelle les mystes de Mélos tenaient leurs réunions, n'est pas sans intérêt pour l'histoire des associations religieuses de l'époque hellénistique et romaine. De telles salles sont à plusieurs reprises nommées dans les inscriptions sous les noms d'οἰκία, οἶκος, ἱερόν[3].

M. Hiller von Gaertringen a entrepris, avec la collaboration de plusieurs savants, la publication d'un grand ouvrage d'ensemble sur l'île de Théra[4]. Le premier volume de cet ouvrage, paru en 1899, est consa-

1) *Athen. Mittheilungen*, 1902, p. 189-228.
2) *Ann. of the Brit. School at Athens*, V (1898-1899), p. 4.
3) *Journal of Hellenic Studies*, 1898, p. 60-80.
4) Hiller von Gaertringen, *Die Insel Thera*, Berlin, 1899 et sq.

cré à une description générale de l'île. Le chap. v (*Geschichte der Stadt Thera*) et le chap. vi (*Topographie des alten Thera*) ont été presque complètement rédigés par M. H. von Gaertringen lui-même. Ils renferment des renseignements précieux sur les sanctuaires et les cultes de l'île. Sans doute ces sanctuaires et ces cultes étaient déjà connus : les résultats des dernières fouilles exécutées dans l'île ont été exposés ici même il y a quelques années par M. P. Paris[1]. Mais il est fort utile de trouver réunies, rapprochées les unes des autres, toutes les données qu'ont fournies l'archéologie et l'épigraphie sur les cultes de Théra. On voit ainsi mieux se dégager le caractère fort original de la plupart de ces cultes. Si en effet, parmi les sanctuaires de l'île, il en est, comme le temple d'Athéna Polias et le Kaisareion ou temple des empereurs, dont la situation et la disposition n'ont rien que de banal, d'autres cultes au contraire se présentent sous un aspect des plus curieux. Par exemple, la pente sud-est de la montagne au pied de laquelle se trouve la chapelle d'Hagios Stefanos, est constellée de petites cavités rondes ou rectangulaires creusées dans le roc même : auprès de ces cavités se lisent, gravés dans le roc, soit des dédicaces soit des noms de divinités, tels que ceux du dieux Hikesios, de Zeus, de Kurès, de la déesse Lochaia, d'Apollon Maleatas, des Dioscures, d'Athena, de Gè, etc.[2]. Ailleurs, c'est encore sur le roc vif qu'ont été gravées des dédicaces à Hécate, à Priape. Ici, dans le flanc de la montagne, s'ouvre une chapelle précédée d'un téménos ; là une colonne, taillée elle aussi dans le roc vif, est consacrée à Artémis. Parmi les sanctuaires, que M. H. von Gaertringen passe en revue, les plus intéressants sont : 1° un sanctuaire des divinités égyptiennes, Sérapis, Isis et Anubis, taillé encore dans le roc, et où fut découvert un thesauros d'une forme toute particulière, véritable tronc destiné à recevoir les offrandes des fidèles, qui se composait de deux pierres superposées, l'une, la pierre supérieure, percée d'un trou et relativement facile à déplacer, l'autre, la pierre inférieure, beaucoup plus lourde et munie d'une cavité sphérique placée juste au-dessous du trou ; 2° le sanctuaire d'Apollon Karneios, qui comprenait un naos, un pronaos, une cour et une double chambre, destinée peut-être à servir d'archives ou de trésor aux prêtres du temple. Les murs du temple d'Apollon Karneios sont conservés jusqu'à une certaine hauteur. Les Karneia, fête du dieu, comptaient parmi les cérémonies les plus impor-

1) T. XXXV, p. 65-67.
2) H. von Gaertringen, *op. cit.*, p. 149-153.

tantes de l'île[1]. Si, dans l'île de Paros, les sanctuaires avaient gardé la forme d'enclos sacrés où le culte se célébrait en plein air autour d'un autel, à Théra c'était de préférence dans le rocher de la montagne que les fidèles creusaient soit de simples niches soit de véritables sanctuaires. Dans l'un et l'autre cas, il est remarquable de constater la persistance des coutumes rituelles de l'époque primitive.

VIII. La Crète. — Il est absolument nécessaire de donner à la Crète une place à part parmi les îles de la mer Égée. Les découvertes qui viennent d'y être faites depuis dix ans environ ont éclairé d'une vive lumière l'histoire primitive de la religion grecque comme l'histoire primitive de l'art, de l'industrie, de la civilisation helléniques. Ces découvertes ont été surtout l'œuvre de la mission anglaise dirigée par M. Evans et de la mission italienne dirigée par M. F. Halbherr. Parmi leurs collaborateurs et leurs émules, il convient de citer MM. Hogarth et Mackensie, MM. Savignoni, Taramelli, de Sanctis et Pernier. Outre ces deux groupes d'archéologues, l'École anglaise d'Athènes avec MM. Bosanquet, Marshall et Wells, l'École française avec M. Demargne, enfin deux intrépides Anglaises, Miss Boyd et Miss Wheeler ont largement contribué à cette exploration, dont les résultats ont eu un si légitime retentissement dans tout le monde savant[2].

En ce qui concerne l'archéologie et l'histoire religieuse, il faut diviser en deux parties bien distinctes les plus récentes découvertes effectuées en Crète. Parmi ces découvertes, les unes se rapportent à la plus ancienne période, aujourd'hui connue, de l'histoire crétoise ; elles nous ont révélé une civilisation antérieure de plusieurs siècles aux débuts de l'histoire proprement dite, antérieure même à l'époque mycénienne. Les autres, au contraire, concernent les périodes hellénique, hellénistique et romaine : elles ne manquent certes pas d'intérêt ; pourtant elles n'ont point l'importance des premières, et surtout elles ne posent pas, comme elles, plusieurs nouveaux et graves problèmes d'histoire religieuse.

Il y a déjà près de vingt ans, Fabricius, Halbherr et Orsi[3] découvrirent et explorèrent, tout près du sommet du mont Ida, l'antre fameux,

1) Id., *ibid.*, p. 198 et sq. ; p. 254 et sq., p. 272 et sq.
2) Cf. S. Reinach, dans la *Chronique des Arts*, 1901.
3) *Athen. Mittheil.*, X, p. 59-62 ; *Museo italiano di antichità classica*, II, p. 689 et sq.

signalé par plusieurs textes antiques comme un des principaux sanctuaires de Zeus. Une dédicace, gravée sur une tablette de terre cuite et recueillie dans l'antre même, prouva que c'était bien là le Διὸς ἄντρον : la première ligne de ce texte se lit : Δι(ὶ) Ἰδα[ίῳ]. Sans insister longuement sur cette découverte de l'antre idéen, nous en rappellerons les résultats essentiels. L'antre est situé près du sommet de la montagne ; il est très profond ; près de l'ouverture se trouvait l'autel formé par une roche naturelle à peu près équarrie ; devant l'autel et l'entrée de la grotte s'étendait un terre-plein assez vaste, où sans doute se réunissaient les adorateurs du dieu. D'abondantes et intéressantes trouvailles furent faites dans l'antre même, autour de l'autel, sur le terre-plein et jusque sur les pentes d'alentour. Au fond même de la grotte, on découvrit une couche épaisse de cendres et des crânes de taureaux, restes évidents des sacrifices célébrés dans le sanctuaire. Dans le sol de l'antre et du terre-plein, on recueillit, en quantité considérable, des objets votifs en bronze et en terre cuite, boucliers, coupes, œnochoés, figurines, anses de vases et de trépieds, pointes de lances, quelques pierres gravées et de rares monnaies. Les bronzes archaïques de l'antre idéen furent d'abord considérés, principalement par M. P. Orsi, comme des produits de l'art phénicien ; on alla même jusqu'à conclure que le culte célébré dans ce sanctuaire était en rapports étroits avec le culte du dieu phénicien Melkart. Cette opinion n'est plus aujourd'hui adoptée par la plupart des savants ; dès 1888 Frothingham, en 1893 Brunn, en 1899 L. Milani mirent en lumière le caractère original de ces bronzes ; il est aujourd'hui reconnu que ce sont les produits d'un art indigène, sur lequel sans doute les influences orientales s'exercèrent, mais qui doit être bien plutôt rattaché à l'art hellénique qu'aux arts de l'Égypte, de l'Assyrie ou de la Phénicie[1]. Quant au dieu, dont l'antre était le sanctuaire, il n'est plus douteux pour personne que ce fût le Zeus des plus anciennes légendes de la mythologie hellénique ; il n'y a aucune raison sérieuse pour y voir une divinité d'origine phénicienne. Ici, comme en beaucoup d'autres circonstances, les découvertes archéologiques ont montré que tout n'était pas à rejeter dédaigneusement dans les vieux mythes grecs. Le massif du mont Ida, où d'après les poètes et les mythographes Zeus était né et avait passé son enfance, fut en réalité, à une époque très an-

1) *American Journal of Archaeology*, 1888, p. 491 et sq. ; Brunn, *Griechische Kunstgeschichte*, I, p. 93 ; L. Milani, dans *Studi e materiali di archeologia e numismatica*, I, p. 1 et sq.

cienne, un centre important pour le culte de ce dieu. L'antre idéen, situé sur le versant septentrional du massif, était surtout en relations avec la grande cité de Cnossos.

Sur le flanc méridional du même massif, près du village de Camarès, un second antre analogue a été découvert et exploré par M. A. Taramelli, de la mission italienne[1]. Cette grotte était probablement le centre religieux de toute la vallée inférieure du fleuve Lethaeus, où s'élevaient jadis les deux puissantes cités de Gortyne et de Phaestos. La Grotte de Camarès n'a pas été fouillée systématiquement et complètement comme l'antre idéen. Néanmoins l'exploration de M. Taramelli a eu d'importants résultats. La grotte s'enfonce profondément, en s'abaissant, dans le flanc de la montagne ; elle se compose de deux parties ; l'une, voisine de l'entrée, est relativement large ; l'autre consiste en une longue galerie, plus étroite et plus basse ; un couloir d'un mètre de large réunit les deux parties. L'entrée est en partie obstruée par de gros blocs tombés de la montagne, sous lesquels l'autel a été probablement enseveli. Dans la grotte même, M. Taramelli a recueilli des fragments de poterie et des ossements d'animaux ; il a relevé les vestiges d'un foyer en maçonnerie. D'après le caractère des poteries, M. Taramelli pense que la grotte de Camarès fut un lieu de culte plus ancien que l'antre idéen.

A l'est de l'Ida, et au sud de l'emplacement qu'occupait l'antique ville de Lyctos ou Lyttos, se dresse un autre massif montagneux, le mont Lassithi, dont le plus haut sommet dépasse 2.000 mètres. Une grotte, analogue à l'antre idéen et à la grotte de Camarès, y a été découverte, au-dessus du village moderne de Psychro, à quatre heures et demie de marche environ des ruines de Lyttos. Les habitants de Psychro trouvèrent d'abord, en 1883, quelques objets votifs. Trois ans plus tard, M. Halbherr et le président du Syllogos de Candie, M. Chatzidakis, y entreprirent une première campagne de fouilles : dans une couche de débris noirâtres, où se mêlaient des cendres, des cornes et des ossements à demi-calcinés de bœufs, de moutons et de chèvres, ils recueillirent de nombreux objets votifs en bronze, petits boucliers, pointes de lances, lames de couteau, figurines de taureaux et de béliers, doubles haches en grande quantité, et quelques terres cuites, vases communs et figurines d'animaux. Après le départ de MM. Halbherr et Chatzidakis, les paysans des alentours continuèrent à fouiller le sol à l'entrée et aux alentours de la grotte ; ils y trouvèrent des armes et des figu-

1) *Amer. Journ. of archaeology*, 1901, p. 437 et sq.

rines. Lorsqu'en 1894 M. Evans commença ses recherches, il acheta plusieurs de ces objets; en 1895, il vint visiter la grotte et constata qu'une fouille systématique ne pourrait s'y faire qu'à très grands frais; en 1896, il revint de nouveau l'explorer, et il apprit qu'on avait découvert dans la grotte un monument d'un intérêt capital, une table à libations, malheureusement mutilée, qui portait une inscription en caractères d'une haute antiquité. M. Evans entreprit alors sans tarder une fouille partielle. L'année suivante, une seconde table à libations, mais sans inscription, fut découverte par un membre de l'École française d'Athènes, M. Demargne. Mais ce fut seulement en 1900 que M. Hogarth effectua dans la grotte de Psychro une fouille suivie et complète, dont les résultats ont été très importants[1].

Comme la grotte de Camarès, l'antre de Psychro se compose de deux parties : une entrée assez vaste, de 25 mètres de large environ, s'ouvrant à l'est, et que M. Hogarth appelle la grotte supérieure; puis un couloir souterrain long de 84 mètres, large de 20 mètres, haut de 12, qui va en s'abaissant et où l'on ne remarqua tout d'abord que de superbes stalactites. Près de l'entrée se trouvent des blocs de rochers; dans l'un d'eux, qui semble taillé artificiellement, M. Halbherr avait cru reconnaître, par analogie avec l'antre idéen, l'autel même du sanctuaire. Les fouilles systématiques de M. Hogarth n'ont point confirmé cette opinion. D'après M. Hogarth, c'était la grotte supérieure qui formait le sanctuaire. Déjà en 1896 M. Evans y avait constaté la présence, à 1 m. 1/2 de profondeur, d'une couche de cendres et de charbon, mêlée d'ossements et de cornes d'animaux, ainsi que d'objets en céramique, figurines et coupelles. M. Hogarth explora tout le sol de cette partie de la grotte jusqu'au roc vif. Vers le fond de la grotte, il trouva l'autel, en pierres très grossières, qui s'écroula aussitôt après avoir été débarrassé de la gangue de terre qui le soutenait. Tout autour de cet autel furent recueillis en grand nombre des débris de tables à libations, des fragments de vases, de coupelles et de lampes, le tout mêlé à des cendres abondantes. Dans la partie est de la grotte, on découvrit un mur cyclopéen, qui enfermait tout un coin du sanctuaire. A l'intérieur de ce mur, les dépôts antiques dépassaient 2 mètres de profondeur; en partant du sol moderne, on traversa les couches suivantes : 1° des

1) *Museo italiano di antichità classica*, t. II, p. 905 et sq. ; *Journal of Hellenic Studies*, XVII (1897), p. 350 et sq. ; *Annual of the Brit. School at Athens*, VI (1900), p. 94 et sq.

cendres, au milieu desquelles on recueillit un aryballe proto-corinthien; 2° un dépôt rouge, formé peut-être par des poteries écrasées; 3° des armes et d'autres offrandes en bronze; 4° des cendres; 5° une couche de terre noire, contenant des poteries peintes de l'époque mycénienne; 6° des cendres, et enfin 7° le roc naturel. La fouille semblait terminée, quand l'idée vint à M. Hogarth de faire quelques recherches dans le souterrain qui prolonge la grotte. Là, dans la terre qui par endroits recouvrait le sol, et surtout dans les anfractuosités des piliers en stalactite, il trouva, à sa grande surprise, beaucoup d'objets en bronze et quelques objets en or : lames de couteaux, aiguilles, fibules, statuettes, anneaux, ainsi qu'une double hache. Chacune des anfractuosités renfermait environ une dizaine d'objets. Ces objets sont d'époque plus récente que les objets découverts dans la grotte supérieure. Pour expliquer ce fait qui, au premier abord, peut paraître une anomalie, M. Hogarth suppose que la plus grande partie du couloir souterrain, aujourd'hui accessible, était à l'origine couverte d'eau; cette eau se retira peu à peu; tandis que primitivement il n'avait été possible de déposer les ex-voto que dans la partie supérieure de la grotte, on put, pendant une période plus récente, utiliser pour le même objet le fond de l'antre. M. Hogarth a dressé un inventaire méthodique de tous les objets et de tous les fragments qu'il a recueillis dans l'antre de Psychro : les plus intéressants sont à coup sûr les tables à libations ou à offrandes et les petits autels portatifs en pierre, les figurines votives en bronze représentant des hommes ou des animaux, les doubles haches, les boucliers, les pointes de lance et ustensiles de toute sorte; les poteries se répartissent en plusieurs catégories : débris de vases primitifs, vases crétois d'époque mycénienne, vases de style géométrique, vases à figures noires représentés seulement par quelques fragments. M. Hogarth n'a trouvé que peu d'objets en fer, en ivoire, en or. Il a recueilli quelques pierres gravées.

Il est évident, à la suite de toutes ces découvertes dues à MM. Halbherr, Evans, Hogarth, que l'antre de Psychro était une grotte sacrée. De même que l'antre idéen dépendait probablement de Cnossos et que la grotte de Camarès était en relations avec Phaestos et Gortyne, de même l'antre de Psychro était l'un des sanctuaires les plus vénérés de la région de Lyttos. Or Hésiode, dans la *Théogonie*[1], rapporte qu'au moment où Rhéa sentit qu'elle allait donner le jour à Zeus, ses parents, Ouranos et Gaia, lui conseillèrent de se réfugier à Lyctos en Crète; que

1) *Theog.*, 477 et sq.

Zeus y naquit et qu'il fut, aussitôt après sa naissance, transporté dans un antre élevé du mont Aigaion. Il est vraisemblable que l'antre de Psychro est l'antre auquel fait allusion la légende. Ce qui est beaucoup plus douteux, ce qui même à nos yeux est inexact, c'est que, comme MM. Evans et Hogarth l'affirment, l'antre de Psychro soit l'antre diktéen que mentionne une autre version de la légende. Les deux savants anglais n'hésitent pas à retrouver dans le massif du Lassithi l'antique Δικταῖον ὄρος; pourtant Strabon et Ptolémée placent nettement le mont Dikté à l'extrémité orientale de l'île; Strabon affirme, en deux passages, que le temple de Zeus Diktaios se trouve sur le territoire de la ville de Praesos. D'autre part Zeus Diktaios n'est pas nommé dans l'ὅρκος Λυττίων, tandis qu'il figure dans l'ὅρκος des habitants d'Hierapytna, ville située sur la côte méridionale de la Crète, beaucoup plus à l'est que Lyttos. Quelle que soit la solution que l'on donne à ce problème secondaire, il est du moins certain que l'antre de Psychro fut un des plus anciens lieux de culte de la Crète. Les objets qu'on y a recueillis appartiennent à une période de civilisation plus reculée que ceux de l'antre idéen. On n'y saisit aucune trace des influences orientales, qui caractérisent l'époque proto-hellénique et qui sont si frappantes dans les boucliers découverts sur le mont Ida. Sauf de rares exceptions, tous les objets qui proviennent de l'antre de Psychro sont antérieurs au xie siècle. Il ne serait pas impossible, conclut M. Hogarth, que le culte de cette grotte ait été supplanté par celui de l'antre idéen, et qu'un mythe de Cnossos l'ait emporté dans la faveur populaire sur la légende, plus ancienne, de Lyctos.

Les trois grottes ou antres sacrés du mont Ida, de Camarès, de Psychro constituent un premier groupe, très original, de sanctuaires crétois. Il est certain que l'antre idéen était consacré à Zeus; il est tout à fait probable que la grotte de Psychro correspond à l'antre cité par Hésiode dans son récit de la naissance de Zeus. Quant à la grotte de Camarès, c'est par analogie seulement avec les deux autres cavernes que nous pouvons la considérer comme un autre sanctuaire du même dieu.

Mais les cultes primitifs de la Crète ne se célébraient pas seulement dans les cavernes. Les fouilles de Praesos, de Goulas, de Gournia, celles des grands palais de Cnossos et de Phaestos ont révélé l'existence d'autels et peut-être aussi de chapelles dans les villes elles-mêmes.

A Praesos, M. Halbherr, puis les membres de l'École anglaise d'Athènes sous la direction de M. Bosanquet, ont exploré avec succès le

sommet d'une des trois collines sur lesquelles et entre lesquelles s'étendait l'antique cité. Ce sommet avait été nivelé à peu près régulièrement sur 55 m. de long et 31 de large. A l'une des extrémités de la plate-forme ainsi obtenue, on découvrit deux murs assez bas, qui se rejoignaient à angle droit; deux autres murs fermaient peut-être le rectangle; mais, comme aucune trace n'en a été retrouvée, ce n'est là qu'une hypothèse. Les deux murs conservés mesurent l'un 6 m., l'autre 5. Dans l'intérieur de l'angle formé par eux, M. Halbherr trouva un amas considérable d'ossements d'animaux brûlés, de cornes de taureaux et de béliers, toutes sortes de débris provenant des anciens sacrifices, mêlés avec d'innombrables fragments de vases, de figurines en terre cuite et d'objets en bronze. Les figurines représentaient des fidèles apportant des offrandes; parmi les objets en bronze, il convient de citer un petit bélier, et plusieurs petites cuirasses en lames de métal très minces. Continuées, après M. Halbherr, par M. Bosanquet et les membres de l'École anglaise, les recherches exécutées en ce point amenèrent la découverte de nouveaux objets votifs, armures, casques, cuirasses et boucliers. Suivant toute apparence, il y avait là un sanctuaire en plein air, situé au milieu de la ville de Praesos; dans ce sanctuaire existait un autel, probablement en terre, entouré de quatre murs bas. Sur cet autel primitif on immolait et on brûlait les victimes; tout autour on déposait les offrandes et les ex-voto. En face de l'autel, sur la plate-forme que l'on avait ménagée en nivelant le sommet de la colline, les fidèles se tenaient pendant les cérémonies[1]. Hors de Praesos, dans la campagne environnante, deux autres sanctuaires ont été retrouvés; l'un d'eux était situé près d'une source: on y a recueilli des figurines en terre cuite représentant un personnage féminin, peut-être une déesse. En un autre endroit, voisin de la cité, M. Halbherr a découvert un véritable dépôt d'offrandes: il croit que c'était la *favissa* d'un sanctuaire rural. Cette trouvaille lui a fourni une collection abondante et relativement bien conservée de figurines et de reliefs en terre cuite. Les principaux types sont: une idole féminine nue, coiffée d'un haut polos, les bras collés aux cuisses, ou les mains ramenées sur les seins; une idole féminine drapée assise sur un trône; un guerrier armé d'une lance et d'un bouclier; une jeune fille dansant[2].

1) *American Journal of Archaeology*, 1901, p. 371 et sq.; *Journal of Hellenic Studies*, XXI (1901), p. 340 et sq.
2) *Ibid.*

A Goulas, M. Evans, comme à Praesos MM. Halbherr et Bosanquet, a retrouvé, au cœur même de la ville, sur une place qu'il croit être l'agora de la cité, un autel en plein air[1].

Une découverte du même genre a été faite par Miss Harriet A. Boyd à Gournia, au nord-ouest d'Hierapytna. Au centre de la ville antique, près du sommet d'une colline. Miss Boyd a constaté la présence d'un autel rectangulaire, de petites dimensions. Près de cet autel, elle recueillit une table basse en terre cuite à trois pieds, plusieurs vases ornés de symboles, tels que le disque, les « cornes de consécration », la double hache, de nombreux objets en métal et en poterie[2].

Voilà donc un second groupe de sanctuaires, qui se différencient nettement des antres sacrés. Ce sont des sanctuaires urbains, constitués par un autel et peut-être par un péribole, situés au cœur et probablement sur l'agora de la cité. Nous saisissons sans doute là une forme très ancienne du culte des dieux dits ἀγοραῖοι.

Outre ces sanctuaires publics, MM. Evans, Hogarth, Halbherr et leurs collaborateurs croient avoir découvert ce que l'on peut appeler des sanctuaires privés, c'est-à-dire des lieux de culte qui faisaient partie d'un palais ou d'une simple maison. Ces lieux de culte sont de deux espèces. Les uns sont des autels élevés dans la cour d'un palais; les autres sont de véritables chapelles, des pièces intérieures dont le caractère religieux n'est indiqué que par leur aspect et le mobilier qu'on y a recueilli.

De la première catégorie sont les deux groupes d'autels découverts en 1901 et 1902 dans la cour ouest du grand palais mycénien de Phaestos[3]. A l'angle nord-est de cette vaste cour, les savants italiens, que dirigeait M. Halbherr, ont mis au jour une construction, dont il ne reste que des murs assez bas; à l'intérieur de ces murs, ils ont recueilli un très grand nombre d'ossements d'animaux calcinés, de vases en terre cuite ou en pierre, de figurines qui représentent soit des animaux, soit un personnage féminin tantôt nu, tantôt drapé. A l'angle nord-ouest existait une construction de même aspect, symétrique à la précédente. Les analogies frappantes qui existent entre ces constructions d'une part, et d'autre part les autels découverts à Praesos et à Gournia, autorisent à y voir de même des autels. Ces autels étaient placés dans la

1) *Annual of the British School at Athens*, III (1895-1896), p. 178-179.

2) *American Journal of archaeology*, 1902, p. 71.

3) *Rendiconti dell' Accad. dei Lincei*, 1902, p. 268; 1903, p. 513-514; *Monumenti Antichi*, XII, p. 31 et sq.

cour du palais, comme les autels publics de Praesos et de Gournia l'étaient vraisemblablement sur l'agora de ces cités.

Dans un autre palais mycénien de Phaestos, M. Halbherr signale la découverte, aux deux extrémités de l'aire fouillée en 1902, de deux *sacelli* : dans l'un ont été recueillies de nombreuses figurines en terre cuite, représentant une femme, la poitrine nue, les seins proéminents, les bras ouverts et tendus en avant, ou levés en l'air, ou dans l'attitude de la prière, ou ramenés sur la poitrine ; outre ces figurines, l'on a trouvé au même endroit des ex-voto, entre autres un groupe de deux colombes ; dans l'autre *sacello* le mobilier était plus varié ; il se composait d'une quantité considérable d'animaux votifs, surtout de taureaux et de colombes, et de têtes viriles appartenant sans doute à des images de dédicants[1].

Les fouilles de MM. Evans et Hogarth à Cnossos n'ont pas eu des résultats moins intéressants. A l'intérieur du vaste palais, dans lequel M. Evans croit reconnaître le fabuleux Labyrinthe, se trouvaient deux salles dont le centre était occupé par un pilier carré, formé de quatre blocs de gypse superposés. Un de ces piliers est orné sur ses quatre faces d'un signe que M. Evans considère comme une image simplifiée de la double hache ; le même signe est répété sur trois faces seulement de l'autre pilier[2]. Dans un autre édifice de Cnossos, M. Hogarth a trouvé trois pièces garnies en leur centre de piliers analogues ; autour de ces piliers gisaient encore sur le sol des vases semblables à ceux qui ont été trouvés dans les antres sacrés de l'Ida, de Psychro et de Camarès[3]. M. Evans croit que de tels piliers sont des représentations bétyliques de la divinité, que l'image de la double hache est le symbole de cette même divinité, et que les salles au milieu desquelles se dressaient ces piliers étaient de vraies chapelles.

Ainsi les plus récentes fouilles de Crète nous ont fait connaître, de l'époque la plus ancienne à laquelle nous puissions remonter dans l'histoire de cette île, trois catégories de sanctuaires : les antres sacrés, où l'on venait sans doute de toute la région voisine ; les sanctuaires disposés en plein air au centre des villes, et dont le caractère public semble incontestable ; enfin les autels et les chapelles privés, dont les traces

1) *Rendiconti dell'Acad. dei Lincei*, 1903, p. 443.

2) *Annual of the British School at Athens*, VI (1899-1900) : A. Evans, *Knossos*, § 18 : The Rooms of the Double Axe Pillars.

3) *Ann. of the Brit. School*, VI : D. G. Hogarth, *Early Town and Cemeteries*

ont été étudiées dans les grands palais mycéniens ou prémycéniens de Phaestos et de Cnossos. Ce n'est pas seulement la situation, la structure générale et l'aspect extérieur de ces lieux de culte qui nous ont été révélés; dans la plupart d'entre eux ont été recueillies, en quantité souvent considérable, les pièces du mobilier religieux qui les garnissait; il n'est pas jusqu'aux victimes elles-mêmes dont il ne subsiste quelques vestiges dans les couches de cendres et de débris carbonisés qui ont été retrouvées çà et là. Enfin, d'autres documents, non moins curieux, rendent encore plus vive la lumière que ces découvertes ont jetée sur l'histoire religieuse de la Crète primitive. M. Evans, par exemple, dans ses fouilles de Cnossos, et M. Hogarth ont recueilli soit des gemmes, soit des empreintes de cachets en terre cuite, soit des fragments de vases peints, sur lesquels sont représentées des scènes de culte. M. Evans a même eu la bonne fortune de retrouver un autel mycénien en place avec tous ses accessoires. Voici en quels termes il signale cette découverte dans une lettre qu'a publiée le *Journal of Hellenic Studies* : « But more important still was the discovery of an actual shrine belonging to the latest Mycenaean period of the Palace, with the tripod and the other vessels of offering still in position before a base upon which rested the actual cults objects, including a small double axe of steatite, sacral horns of stucco with sockets between them for the wooden shafts of other axes, terracotta figures, cylindrical below, of a goddess, in one case with a dove perched on her head, — and of a male votary offering a dove[1] ». D'autre part, il est incontestable que les objets innombrables trouvés dans tous les lieux de culte de cette époque très ancienne, objets en bronze, armes et ustensiles divers, figurines de terre cuite représentant des êtres humains ou des animaux, sont des ex-voto.

Les documents, ainsi révélés par toutes ces découvertes, ont été déjà étudiés, et M. Evans a voulu, sans plus tarder, en tirer quelques conclusions. Il a exposé ces conclusions, soit dans les comptes-rendus développés qu'il a donnés de ses fouilles, soit dans l'important article qu'il a écrit, pour le *Journal of Hellenic Studies*, sous le titre : *Mycenean Tree and Pillar Cult*[2]. D'après lui, la divinité aurait été adorée sous deux formes principales, toutes deux aniconiques et symboliques, la forme du *pilier* et la forme de la *double hache*. Les piliers du palais de Cnossos, sur lesquels se trouve tant de fois répété le signe de la double

1) 1902, p. 381 et sq.
2) 1901, p. 99 et sq.

hache, témoignent d'une combinaison étroite des deux représentations de la divinité. Que le pilier et la double hache occupent une place importante dans le mobilier religieux de la Crète mycénienne et prémycénienne, c'est là un fait évident. Mais qu'il faille y voir des images de la divinité, voilà ce qui est à nos yeux beaucoup plus contestable, et ce qui d'ailleurs a été déjà contesté par M. Rouse, dans le *Journal of Hellenic Studies*. D'après M. Rouse, les piliers du palais de Cnossos, loin d'être des idoles, servaient uniquement à supporter le toit des pièces dans lesquelles ils ont été trouvés ; quant à la double hache, ce fut une arme très usitée par beaucoup de peuples antiques, en particulier par les Cariens d'Asie Mineure ; en matière religieuse, elle ne fut pas un attribut caractéristique de Zeus ; on la trouve entre les mains de Dionysos ; à Delphes, on la dédie comme butin de guerre à Apollon ; à Lusoi, on la consacre à Artémis. M. Rouse cite plusieurs autres faits analogues. Il faut d'autre part noter que les doubles haches ne forment pas, à beaucoup près, la catégorie la plus nombreuse des objets trouvés dans les sanctuaires : les pointes de lances, les lames de couteaux, n'y sont pas moins abondantes. Est-il enfin prouvé que le signe gravé sur les piliers et les murs du palais de Cnossos représente la double hache? M. Rouse objecte que beaucoup d'autres signes ont été relevés sur les parois de ces monuments ; ces signes semblent être des lettres, des caractères d'écriture ; l'image prétendue de la double hache n'est, elle aussi, probablement qu'une lettre. Sur les murs du grand palais de Phaestos, ce signe n'est pas beaucoup plus fréquent que beaucoup d'autres analogues, qui sont évidemment des lettres. Il y a donc de sérieuses réserves à faire sur les conclusions, peut-être prématurées, que M. Evans a cru pouvoir d'ores et déjà formuler en ce qui concerne le culte des piliers et le sens symbolique de la double hache.

Il est encore, dans ce mobilier religieux de la Crète mycénienne, un autre objet resté jusqu'à ce jour énigmatique : c'est celui qu'Evans appelle « les cornes de consécration » (horns of consecration), qui se trouve représenté sur plusieurs gemmes ou anneaux de l'époque mycénienne, sur une fresque du palais de Cnossos, sur un fragment de pyxis en stéatite provenant également de Cnossos, et dont deux exemplaires ont été retrouvés, l'un en terre cuite peinte, dans l'antre de l'Ida, l'autre en stuc dans le palais de Cnossos (voir plus haut p. 352). Ces « cornes de consécration » étaient placées sur les autels mêmes ; M. Evans croit trouver l'origine de ce rite dans l'usage primitif de placer, pendant le sacrifice, les cornes de la victime devant l'image de la divinité.

Enfin M. S. Reinach pense que la présence sur les murs du palais de Phaestos et sur plusieurs empreintes de cachets en terre cuite de figures humaines à têtes d'animaux, fournit un nouvel argument en faveur de l'existence du totémisme chez les ancêtres directs des Grecs. Il nous semble que la conclusion est excessive ; mais ce n'est pas ici le lieu de rouvrir cette grave discussion ; M. S. Reinach ne formule d'ailleurs cette opinion que dans un bref exposé des plus récentes découvertes crétoises.

S'il nous est permis d'indiquer ici, à notre tour, quels sont pour nous les résultats essentiels de ces découvertes, voici les points sur lesquels nous insisterons.

A l'époque lointaine où la Crète était le foyer de la civilisation si curieuse, dont les palais de Cnossos et de Phaestos ont révélé l'existence et le puissant éclat, le culte que l'on rendait aux divinités se célébrait soit dans des cavernes naturelles qui s'ouvraient dans les massifs montagneux, tels que l'Ida, soit dans des sanctuaires à air libre, composés d'un autel et d'un péribole plus ou moins vaste. Ces sanctuaires étaient, semble-t-il, les uns publics et situés au milieu même des cités, peut-être sur l'agora, les autres privés et situés dans les palais. Le culte, dont ces cavernes et ces sanctuaires étaient le théâtre, était-il aniconique? Il est assez malaisé de donner à cette question une réponse générale. Il n'a pas été trouvé, dans les antres sacrés ni autour des autels élevés dans les villes, de statue ou de fragments de statue, d'où nous soyons autorisés à inférer qu'une image de la divinité existait dans les sanctuaires. Mais, parmi les figurines en bronze ou en terre cuite que l'on a recueillies en si grande abondance, il en est dans lesquelles il n'est pas interdit de voir des images divines : peut-on, par exemple, dénier sérieusement ce caractère à la figurine que M. Evans a trouvée encore en place sur l'autel du palais de Cnossos, à cette statuette féminine, sur la tête de laquelle est perchée une colombe, et devant laquelle un homme est debout, qui offre une colombe? Si nous ne pouvons pas nous rallier à l'opinion des savants, qui croient retrouver dans les figurines d'animaux en bronze ou en terre cuite des images divines, du moins nous reconnaissons que les documents nous révèlent l'existence de deux divinités, l'une masculine, Zeus ; l'autre, féminine, dont nous ignorons le nom, mais qui paraît analogue soit à la Dioné du sanctuaire de Dodone, soit à l'Aphrodite d'origine orientale. Tel paraît être le couple divin auquel les Crétois de cette époque très reculée rendaient surtout hommage.

Les rites de cette religion nous sont assez bien connus. Sur les autels des cavernes ou des sanctuaires, on sacrifiait des victimes, bœufs ou taureaux, moutons ou béliers; les chairs des animaux égorgés étaient brûlées, et leurs cendres s'accumulaient dans le sanctuaire. Les offrandes étaient présentées, les libations étaient faites soit sur des tables à trois pieds, soit dans des vases en terre cuite ou en pierre. Les ex-voto de toutes sortes, armes et ustensiles de bronze, figurines en bronze ou en terre cuite, étaient déposés autour des autels et s'entassaient soit dans le fond des antres sacrés soit même dans de véritables *favissae*.

Tels sont, dans notre pensée, les résultats que l'on peut considérer dès aujourd'hui comme acquis à la science. N'est-il pas prudent de s'y tenir? Et n'est-ce pas déjà une moisson fort belle? En tout cas, nous ne pensons pas qu'on puisse conclure de ces découvertes que la plus ancienne religion crétoise aujourd'hui connue fût d'origine égyptienne ou asiatique. Il nous semble que nous sommes là en présence d'une religion originale, qui n'est pas à coup sûr sans analogies avec les autres religions de l'antiquité, mais qui n'est ni la religion de l'Egypte pharaonique, ni celle de la Phénicie, ni celle de l'Assyro-Chaldée.

D'une période probablement intermédiaire entre l'époque mycénienne et les temps historiques proprement dits datent plusieurs monuments énigmatiques, qui se dressent aujourd'hui encore près de la nécropole de Phalasarna, à l'extrémité occidentale de l'île[1]. Ces monuments ont la forme de trônes de dimensions colossales, taillés à vif dans un immense bloc de pierre. Ce qui fait l'intérêt de ces monuments, c'est que sur le dossier de l'un d'entre eux, parfaitement conservé, se voit à l'intérieur en un relief assez bas un pilastre reposant sur une base. M. Savignoni, qui a étudié ces trônes, voit dans ce pilastre le symbole d'une divinité : il le rapproche des piliers de Cnossos; il croit reconnaître dans ce trône décoré d'un pilastre ou pilier divin comme le prototype le plus grossier et le plus ancien de toute une série de monuments, dont les deux plus connus sont le trône de l'Apollon Amycléen à Sparte et le trône de la Mère des Dieux à Corinthe (Pausanias, II, 4, § 7).

Les sanctuaires de l'époque hellénique, hellénistique ou romaine, qui ont été fouillés ou étudiés en Crète pendant ces dernières années sont nombreux. Dans l'ouest de l'île, MM. Savignoni et de Sanctis ont exploré le sanctuaire d'Artémis Diktynna ou Diktynnæum; le document le plus intéressant que ce sanctuaire ait fourni est une stèle, qui porte le texte

1) *Monumenti antichi*, t. XI, 2e part., p. 384 et sq.

d'un traité entre les deux villes crétoises de Polyrrhenion et de Phalasarna. Au-dessus du texte du traité, un bas-relief représente les deux cités, personnifiées par leurs divinités poliades, se tendant la main. Ces divinités sont, l'une Artémis Diktynna, déesse poliade de Polyrrhenion à l'époque où le traité fut conclu ; l'autre Aphrodite Euploia ou Pelagia, caractérisée par une proue de navire, déesse poliade de Phalasarna[1]. Dans la même partie de l'île, près d'Hyrtakina, les savants italiens signalent un sanctuaire rupestre consacré à Déméter et Perséphone ; de nombreuses figurines en terre cuite, trouvées sur place, représentent en buste ou en pied l'une ou l'autre des deux déesses[2]. Un peu plus à l'est, à Sphakia, M. de Sanctis a découvert un fragment d'inscription qui fait connaître un Zeus nouveau, Ζεὺς Γ[illegible][3].

Au centre de la Crète, les découvertes les plus intéressantes ont été celles d'Axos, de Phaestos, de Gortyne et de Lebena. Sur l'emplacement d'Axos, MM. Halbherr et Savignoni ont étudié deux temples : l'un archaïque, situé sur l'Acropole, et dans les ruines duquel ils ont recueilli beaucoup de figurines en terre cuite représentant des animaux ; l'autre, qui s'élevait dans la ville basse et qui sans doute était dédié à la déesse de la nature féconde, Aphrodite-Astarté. Ce dernier temple a fourni plus de documents que l'autre. C'était un édifice du VI[e] siècle au moins avant Jésus-Christ, composé d'un pronaos, d'une cella et d'un opistodome, mais sans colonnes. L'autel des sacrifices se trouvait en avant du temple proprement dit ; tout autour de cet autel, le sol était jonché de statuettes en terre cuite, images de la divinité ; la déesse est représentée tantôt nue, tantôt drapée, tantôt assise sur un trône en des attitudes diverses. En outre, des objets en bronze ont été découverts, parmi lesquels il faut citer un casque comparable aux meilleurs bronzes d'Olympie et une plaque représentant un trépied entre deux lions[4].

A Phaestos, non loin d'un des palais de l'époque mycénienne, M. Pernier a découvert un téménos consacré à Apollon ; l'autel était formé par un grand bloc de calcaire bien équarri ; près de l'autel ont été recueillis plusieurs fragments de très beaux bas-reliefs en terre cuite ornés de figures d'animaux et une base portant une dédicace Παιᾶνι[5].

1) *Ibid.*, p. 295 et sq.
2) *Ibid.*, p. 417 et sq.
3) *Rendic. dell'Acad. dei Lincei*, 1899, p. 531.
4) *Ibid.*, p. 537 et sq. ; 1900, p. 311 et sq.
5) *Ibid.*, 1902, p. 264.

Dans Gortyne même, M. Halbherr a mis au jour un Pythion et un Asklepieion. Du temple même d'Apollon Pythien, il ne reste à peu près rien, sinon quelques débris d'architecture et plusieurs inscriptions mutilées; mais dans le péribole, près de l'angle nord-est du temple, M. Halbherr a fait une trouvaille fort curieuse. Au dessous d'un massif de maçonnerie, que l'on avait d'abord pris pour le piédestal d'une statue équestre, on découvrit, après plusieurs couches régulières et alternées de petites pierres et de terre battue, une grande quantité de cendres, de charbons et d'ossements humains brûlés. C'était là sans doute un *heroon*, construit exceptionnellement dans ce lieu sacré en l'honneur d'un personnage illustre; il paraît ne pas être antérieur au IIIe siècle avant J.-C.[1]. L'Asklepieion s'élevait sur l'agora même de la ville; mais c'était moins à Gortyne même que dans son port, à Lebena, que le dieu de la médecine était adoré. M. Halbherr a fouillé complètement l'Asklepieion de Lebena. Cet Asklepieion formait un ensemble analogue à tous les Asklepieia connus. Le temple proprement dit n'en était qu'une petite partie; aux alentours on trouvait un portique, un nymphée ou des thermes, la source sacrée et le thesauros. La plupart des constructions retrouvées par M. Halbherr datent de l'époque romaine. Il est vraisemblable que l'Asklepieion de Lebena dut être reconstruit après le tremblement de terre de l'an 46 ap. J.-C., qui bouleversa la Crète et qui atteignit Lebena précisément à l'heure où le fameux thaumaturge Apollonius de Tyane conversait dans le sanctuaire avec les prêtres du dieu. Là, comme à Épidaure, les inscriptions recueillies dans les ruines signalent plusieurs cures miraculeuses[2].

IX. Asie Mineure. — Les grandes explorations archéologiques, récemment entreprises à Ephèse et Milet, n'ont pas donné pour l'archéologie et l'histoire religieuse de la Grèce des résultats comparables à ceux des campagnes de Pergame, de Priène, de Didymes. Ce n'est pas à dire, cependant, que l'Asie Mineure n'ait rien fourni depuis cinq ans en cette matière.

M. Stengel a étudié de près une double série de monnaies d'Ilium, qui s'échelonnent du IIe siècle avant J.-C au IIe après l'ère chrétienne, et sur lesquelles est représenté un rite tout à fait spécial de sacrifice. Devant une image d'Athena Ilias, debout sur un piédestal, un taureau

1) *Ibid.*, 1899, p. 533 et sq.
2) *Ibid.*, 1902, p. 299 et sq.

ou une vache, dressé sur ses pattes de derrière, paraît suspendu ou attaché soit à un arbre soit à un pilier; près de l'animal on voit un homme, prêt à lui enfoncer un couteau dans le cou. Sur quelques-unes de ces monnaies, l'homme a sauté sur le dos de l'animal et lui a déjà tranché la gorge. D'après M. Stengel, ce n'est point là une scène mythique, mais la représentation d'un rite de sacrifice, très ancien et particulier au culte d'Athéna Ilias. En rapprochant la scène représentée sur ces monnaies d'un passage du *Critias* de Platon, l'auteur montre que ce rite a d'abord été, suivant toute apparence, spécialement employé pour les serments solennels; plus tard, il aurait perdu sa signification primitive[1].

M. W. Judeich pense avoir retrouvé l'un des autels du Zeus Idéen de Troade. Au-dessus de la côte septentrionale du golfe d'Adramyttion, à quelque distance de la mer, sur le sommet d'une colline appelée l'Ada-tépé, il a relevé plusieurs traces de constructions antiques : des murs entourant un espace nivelé, des escaliers d'accès, une citerne, etc. Il y voit les restes d'un autel de grandes dimensions, d'où la vue s'étendait au loin sur la mer. Suivant toute apparence cet autel en plein air, au pied du mont Ida, était consacré à Zeus. Il se rattachait à la ville de Gargara, qui se trouvait sur la côte à peu de distance. D'autre part, dans l'intérieur des terres, près du sommet du Dekelé-Dagh, existent les ruines d'une ville beaucoup plus ancienne, sans doute la Palai-Gargaros de l'époque préhistorique; c'est probablement aux environs de cette Gargara l'ancienne que se trouvait l'autel de Zeus cité par Homère et placé par le poète au sommet du mont Gargaron[2].

Les fouilles de Pergame ont duré jusqu'en 1902; toutefois les dernières découvertes de la mission allemande intéressent fort peu les antiquités religieuses. Dans leur Rapport sur les travaux exécutés à Pergame en 1900-1901, MM. Conze et Schuchardt ne signalent, dans cet ordre d'idées, qu'un petit nombre de dédicaces à Hermès, à la Mère des Dieux, à tous les dieux et toutes les déesses. Mais les temples de la ville, et en particulier le grand autel de Zeus, ont été étudiés par plusieurs savants.

MM. Collignon et Pontremoli ont publié sur Pergame, en 1900, un magnifique volume, dans lequel ils ont utilisé les travaux parus depuis les grandes fouilles des années 1879-1880, 1880-1881, 1883-1885, entre

1) *Archaeol. Anzeiger*, 1902, p. 164 et sq.
2) *Iahreshefte des æsterr. Arch. Institutes in Wien*, IV (1901), p. 111 et sq.

autres le grand ouvrage entrepris par la mission allemande sous le titre *Alterthümer von Pergamon*, et le livre de J. L. Ussing, *Pergamos, seine Geschichte und Monumente*. Une grande partie du volume et beaucoup des superbes planches qui l'illustrent sont consacrées au grand autel de Zeus, au temple d'Athèna Polias Nikephoros, à l'Askiepieion et au sanctuaire de Dionysos. MM. Collignon et Pontremoli ont fait de ces édifices une étude moins religieuse qu'archéologigue et artistique.

Plusieurs études de détail ont été écrites récemment sur le grand autel de Zeus. M. H. Schrader s'est efforcé de retrouver et de reconstituer, dans l'ensemble du monument, l'autel proprement dit, c'est-à-dire l'endroit exact où les victimes étaient sacrifiées (*die Opferstätte*). Tout d'abord, il attribue à cet autel plusieurs morceaux d'un entablement ionique en marbre blanc, très décoré; puis il essaie de retrouver quelles pouvaient être les statues qui ornaient cet autel ; il se prononce pour un groupe de cinq images divines, Poseidon, Athena, Dionysos, Apollon et une déesse drapée, dont on a retrouvé de nombreux fragments. Mais comment l'autel ainsi reconstitué peut-il correspondre à la description qu'en donne Pausanias, lorsqu'il affirme que l'autel de Pergame, comme celui d'Olympie, consiste dans la cendre des cuisses des victimes brûlées? M. Schrader pose ce problème et le résout, en expliquant que cet amas de cendres, reposait, à Pergame comme à Olympie, sur un soubassement, κρηπίς ; à Olympie, ce soubassement était en pierre ; à Pergame, il était en marbre[1]. — D'autre part M. H. de Villefosse a reconnu le grand autel de Pergame sur un médaillon romain récemment trouvé dans les ruines romaines de l'Escale (Basses-Alpes). Ce médaillon est du temps de Septime Sévère. L'autel y apparait surmonté d'un baldaquin demi sphérique, arqué sur ses quatre faces et supporté par quatre colonnes dont les bases reposent sur les angles de l'autel. C'est peut-être une adjonction de basse époque ; en tout cas ce ne serait pas là un exemple unique. De chaque côté du grand escalier qui monte vers l'autel, étaient placés un bœuf ou un taureau de dimensions colossales : les deux animaux se faisaient face[2].

Les fouilles, entreprises à Samos pour retrouver le fameux Héraion, ne sont pas terminées. Nous n'avons même encore sur elles que des renseignements fort incomplets. Le sanctuaire d'Héra a été découvert. On y a retrouvé un temple en marbre, orné de deux rangées de colonnes,

1) *Sitzungsberichte der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1899, p. 612 et sq.

2) *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1901, p. 823 et sq.

A l'angle nord-ouest était construit un grand autel élevé sur deux marches; c'est peut-être l'autel de cendres mentionné par Pausanias. Dans les fondations de ce temple en marbre ont été constatées les traces d'un temple plus ancien en pierre. Le temple, qui vient d'être exhumé, serait donc une restauration ou même une reconstruction de l'antique Hèraion construit par Rhoikos et Theodoros[1].

A Priène, après le Prytaneion, le Bouleutérion, le théâtre, le temple d'Athéna et le téménos de Cybèle, la mission allemande a mis au jour un sanctuaire des divinités égyptiennes, un temple d'Hèraklès situé à l'est de l'agora, enfin au pied même de l'Acropole un sanctuaire très bien conservé de Dèmèter et de Korè[2].

En ce qui concerne Ephèse, le souhait exprimé par Couve dans le précédent Bulletin ne s'est pas réalisé : l'Artémision n'a pas été retrouvé. La mission autrichienne a seulement découvert l'autel du Bouleutérion[3].

Le temple d'Apollon Didyméen, dont Couve a raconté le déblaiement opéré par MM. Haussoullier et Pontremoli, a été l'objet de plusieurs articles publiés par M. Haussoullier dans la *Revue de Philologie* en 1898 et 1899. Ces articles, dont nous avons donné le résumé dans notre *Revue des Périodiques relatifs à la religion grecque*, ont été depuis lors révisés, complétés et publiés en un volume; ils traitent surtout de questions chronologiques ; l'auteur, grâce à de nombreux textes épigraphiques, établit que les montants de la porte du prodomos ont été posés en l'année 160-159 avant J.-C. : qu'on a placé le linteau et la frise de la même porte en 155-154. Vers 150 ni le naos, ni la colonnade, ni la façade principale n'étaient achevés. « Ils ne le furent jamais, ajoute l'auteur, et c'est au milieu d'un dépôt plus ou moins encombré, d'un chantier plus ou moins actif que, pendant des siècles, on vint consulter l'oracle d'Apollon Didyméen »[4]. Sous Caligula, un ordre impérial enjoignit à la province d'Asie d'achever le Didymeion à ses frais : quelques travaux furent alors commencés ; mais, aussitôt après la mort de Caligula, ils furent suspendus pour n'être jamais repris[5].

A Cos, l'Asklepision a été enfin retrouvé après plusieurs campagnes

1) *Berliner Philol. Wochenschrift*, 29 nov. 1902.
2) *Archaeol. Anzeiger*, 1899, p. 55.
3) *Id.*, 1901, p. 194 et sq.
4) *Revue de Philologie*, 1899, p. 1 et sq.
5) *Ibid.*, p. 147-168 ; Haussoullier, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Paris, 1902.

de recherches par M. R. Herzog. Mais c'est seulement en 1902 que le résultat poursuivi a été atteint[1]. En 1901, M. Herzog n'avait point retrouvé ce temple fameux; mais il avait fouillé un « *Brunnenheiligthum* », un sanctuaire élevé autour d'une source sacrée. Ce sanctuaire était dédié à Déméter et à Koré. Le mobilier, retrouvé en grande partie dans un bassin carré, se composait de figurines en terre cuite, représentant soit les déesses du lieu debout ou assises, avec ou sans attributs, soit des prêtres, des prêtresses et d'autres ministres du culte, soit enfin des jeunes filles portant un vase. Ces figurines sont analogues à celles qui ont été exhumées à Eleusis, à Cnide, à Tarente, dans les divers sanctuaires de Déméter et de Koré. M. R. Herzog signale encore un sanctuaire d'Apollon, situé près de la côte méridionale de l'île aux environs de Kardamena, et à l'ouest près d'Isthmos, un autre Asklepieion[2].

Citons, pour terminer, les deux articles déjà consacrés par M. Hirst, dans le *Journal of Hellenic Studies*, aux cultes de la colonie grecque d'Olbia, sur la côte septentrionale du Pont-Euxin. De ces cultes les principaux étaient ceux d'Apollon Prostatès, d'Apollon Delphinios, de Déméter, de Cybèle, d'Achilleus Pontarchès, etc. M. Hirst montre que tous ces cultes étaient d'origine grecque, spécialement milésienne, et qu'il ne se mêla point d'éléments scythes à la religion apportée par les colons milésiens fondateurs d'Olbia[3].

J. Toutain.

1) *Berl. Philolog. Wochenschrift*, 27 déc. 1902.
2) *Archaeolog. Anzeiger*, 1901, p. 131 et sq.
3) *Journ. of Hellen. Studies*, 1902, p. 245 et sq.; 1903, p. 24 et sq.

IMHOTEP

UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE UND ALTERTUMSKUNDE AEGYPTENS, tome II, fasc. 4. — *Imhotep der Asklepios der Aegypter. Ein vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser* von KURT SETHE. — Leipzig, Hinrichs, 1902.

Aux vitrines des musées égyptiens, qui tous en possèdent au moins quelques statuettes, on le distingue tout de suite de la foule des autres dieux, assis sur une manière d'escabeau, et plongé, en apparence, dans la lecture attentive du grimoire qu'il tient à deux mains sur les genoux. Les traits sont fins, aristocratiques, empreints d'une douceur extrême. Le visage est celui d'un adolescent, — presque d'un enfant; la tête rase ne se charge point, comme celle des autres, d'attributs étranges dont les masses disgracieuses déconcertent et choquent notre goût — point de costume bizarre ni de lourds talismans sur le corps, mais un long pagne ceint aux reins; quelquefois aux pieds une paire de sandales. On le prendrait moins pour un dieu d'Égypte que pour quelque jeune clerc du temple. Et l'art saïte a produit peu d'images divines de grâce plus juvénile et plus délicate que certaines des figurines où s'incarne Imhothès, telles la statuette de granit du Louvre[1], celle en bronze sertie d'or du musée du Caire[2], ou les charmantes statuettes de Berlin[3], de Marseille[4], de Leyde[5].

C'est un tard venu dans le Panthéon égyptien, où il n'apparaît guère qu'à la XXVI[e] dynastie. Il s'était glissé sans trop d'effort dans une de ces vieilles familles divines dont les ménages, comme la descendance,

1) Louvre, Salle des Monuments Religieux, Armoire B. Statuette en granit; le nom d'Imhotep est écrit sur le rouleau qu'il tient ouvert sur ses genoux.

2) Musée du Caire: Statuette en bronze incrusté d'or, reproduite dans Mariette, *Album du Musée de Boulacq*, pl. VI. Voir aussi Maspero, *Guide du visiteur au Musée de Boulacq*, p. 166, n° 1886.

3) Erman, *Ausführliches*, Ed. 1899. N[os] 7505, 7975, 2517, 2518. Le premier est le plus bel exemplaire.

4) Maspero, *Musée de Marseille*, p. 128.

5) Leemans, *Description raisonnée*, etc., p. 7, n[os] 268-271.

avaient été amalgamés lorsqu'on voulut avoir des triades, et étaient aussi composites en leurs éléments que plastiques en leurs modifications. Il y fut le dieu fils et Phtah fut son père adoptif, comme Sokhmit lui servit de mère ; en sorte qu'on ne le distinguait pas toujours bien de Nofirtoumou, son jumeau. Il était architecte par excellence, comme il sied à qui inventa la coupe des pierres, et s'il n'osait arracher au vieux Thot l'invention de l'écriture, il tendait au moins à se substituer à lui comme patron de ceux qui écrivent. Il était encore quelque peu astrologue. Enfin, il était surtout le grand inventeur de l'art de guérir. C'était là son caractère distinctif. Les Grecs ne s'y trompèrent pas ; ils reconnurent en lui leur Askiepios ; et l'assimilation d'Imhothès avec l'Esculape hellénique, presque, sinon même tout à fait contemporaine de la naissance du dieu, est un des faits les moins contestés qu'il y ait en histoire mythologique.

D'où venait-il? Est-il une entité nouvelle, issue, suivant le procédé ordinaire, des manifestations, des fonctions des très vieux dieux, décomposées en personnes distinctes, comme Maâit naquit de Thot, ou Iousasit de Toumou? est-il un dieu rajeuni pour les besoins de nouveaux concepts, tel que fut Khonsou le Thébain? On penchait jusqu'ici pour la première hypothèse ; on voyait en Imhotep une émanation de Phtah, sous la forme d'un doublet ou, ce qui revient au même, sous celle d'un dieu fils. Assez de créations pareilles existent dans les annales religieuses de l'Égypte pour qu'il semblât tout naturel de retrouver ici une manifestation nouvelle d'un fait déjà bien connu.

M. Sethe est d'un autre avis. Les données que je viens de rappeler, et qui étaient connues depuis longtemps, il les a groupées, derechef, commentées, mises en valeur, il les a soudées à des faits ou à des textes nouveaux et a cherché à édifier sur le tout une thèse bien différente. Imhotep a existé réellement ; il a été homme ; simple mortel, héros ensuite, puis demi-dieu, enfin dieu complet, et c'est à ce moment seulement — vers l'époque dite saïte — qu'on lui a donné Phtah et Sokhmit pour parents. C'est, en somme, reprise et consolidée par de nouveaux arguments, la théorie brièvement esquissée jadis par Erman à ce sujet[1].

Les anciennes raisons ont été rappelées aussi : le costume tout « humain », tout « sacerdotal » d'Imhotpou, sa tête rase, ses sandales, son livre. M. S. y ajoute comme non moins caractéristique, sa titulature, purement humaine suivant lui, tels que le [hiéroglyphes] le [hiéroglyphes] etc.

1) Cf. Erman, *Ægypten*, II, 477, et *Ausfürliches*, p. 298, nos 7505 etc.

(p. 5); il nous montre ensuite le caractère tout funéraire de son culte en l'Ἀσκληπιεῖον de Memphis (p. 7), nous fait remarquer les textes ptolémaïques qui le traitent en défunt (p. 6). Il nous rappelle le célèbre « chant du Harpiste », cet Ecclésiaste de l'Égypte, où le poète parle du tombeau d'Imhotpou comme d'un édifice qui fut parmi les plus fameux et dont la trace même est perdue (p. 10); et cela paraît prouver clairement, suivant M. Sethe, qu'à l'époque de la rédaction des strophes, Imhotpou était encore un homme et rien qu'un homme. M. S. lui reconstitue peu à peu une famille toute humaine, un père (p. 14 et 23), une mère (p. 2 etc.), une femme (p. 23). Et d'ailleurs, n'y a-t-il pas plus concluant encore en ce sens : par exemple, la stèle de la Famine, où il est présenté comme le conseiller intime du roi Djosirri (p. 11) ou bien cet architecte de l'époque persane qui rattachait sa descendance à Imhotpou, le premier des architectes (p. 14)? Mais il y a mieux encore, suivant M. S., en fait de textes dûment officiels, car les inscriptions ou les scènes ptolémaïques d'Edfou affirment que ce fut lui qui dessina les plans de l'ancien temple, et elles nous le présentent comme le scribe du monde des dieux (p. 15). Voici enfin le texte de Manéthon, qui le rattache, humainement parlant, à Djosirri, si étroitement même qu'il le confond avec ce roi en une seule et unique personne, et M. Sethe, par une correction plus que hardie, trouve en ce texte une preuve de plus qu'Imhotpou, de son vivant, était bien le serviteur du grand roi Djosirri (nº 19). Les conséquences qui résultent du texte ainsi corrigé, étant signalées (p. 19, 20), M. Sethe termine l'exposé de sa thèse par une monographie substantielle où est résumé tout ce que l'on sait sur Imhotpou considéré comme médecin (p. 20), architecte (p. 21), préposé aux écritures (p. 22), et comme astrologue et alchimiste (p. 23-25).

Sous les apparences d'un point secondaire d'histoire religieuse, c'est en somme toute la théorie de la formation des dieux égyptiens qui est mise ici en question, et toute la thèse aussi de l'évhémérisme en Égypte. La tendance de l'école allemande y est manifeste ; elle s'était déjà révélée, dans le courant de la même année, en un court article paru ailleurs[1] sous la signature de Spiegelberg, et visiblement inspiré lui aussi des théories du savant professeur Erman. On voit se dégager de plus en plus clairement une manière d'apprécier la formation du Panthéon égyptien qui est de nature, si elle prévaut, à modifier gravement l'idée générale que nous

1) W. Spiegelberg, *Zu dem Cultus des Pharaonen des alten Reiches in der Spätzeit* (*Orientalische Litteraturzeitung*), février 1902.

nous faisons sur l'ensemble de cette mythologie et sur la série de ses évolutions. Il ne peut être question d'esquisser ici, à propos des vingt-cinq pages du mémoire de M. Sethe, une discussion qui en exigerait au moins le double ; et aussi bien, si la tendance de l'école est bien nette, d'autres publications me permettront-elles de revenir bientôt là dessus.

Ce qu'il convient peut-être de signaler dès à présent et à propos du dieu Imhotpou, c'est, d'une part, l'extrême ténuité de la force probante des arguments invoqués, quand on les prend un à un, et, de l'autre, la façon dont leur ordre historique a été peu considéré comme un facteur de quelque importance. Je n'en donnerai ici, pour l'un comme pour l'autre, que les exemples indispensables. Qu'Imhotpou ait eu les titres de *Khri-Habi* et de *Bolkhou-kit*, en quoi en serait-il moins un dieu que ne l'est Thot, lorsqu'il nous apparait si souvent en des fonctions semblables? Et s'il se montre en architecte, en constructeur au temple d'Edfou, ira-t-on, en raisonnant par analogie, déclarer que Safkithabouï et Thot furent des humains, puis des héros, avant d'être dieux, parce qu'on les voit accomplir, en plus de vingt temples, des fonctions du même genre? Je laisse de côté la généalogie d'Imhotpou par un architecte de Darius qui prétend en descendre. Le seul intitulé de ce document permet d'en apprécier la valeur scientifique et je suppose qu'au fond, M. Sethe n'en fait pas aussi grand cas qu'il le dit. Quant à tirer des textes l'évidence qu'il eut à Memphis son tombeau d'homme, la démonstration ne résiste pas à l'examen. S'il avait effectivement son culte funéraire à Memphis, c'est que, comme fils, comme émanation de Phtah, l'emplacement du culte principal était tout indiqué, tout comme le caractère funéraire de ce culte. Et il n'est pas non plus nécessaire de supposer la moindre connexion entre cette particularité matérielle et les vers du Harpiste. Le raisonnement de M. Sethe consiste à dire : Imhotpou et Hardidouf ont eu des tombeaux dont rien ne subsiste. Hardidouf était bien certainement un homme ; donc Imhotpou était un homme, lui aussi, et n'était encore qu'un homme, lorsque le poète chanta leur disgrâce. Mais ni Hardidouf ni Imhotpou — à supposer d'ailleurs que ce soit bien le même[1] — n'étaient autre chose en ce poème que des entités traditionnelles, des noms retenus par la tradition, des thèmes classiques à développements littéraires. Ils incarnaient, en quelque sorte, le type des grands rois dont la gloire n'a pas résisté à l'injure des siècles ;

1) M. S. a remarqué lui-même la fréquence du nom, p. 23, note 3.

d'autres, comme Amenemhait, résumaient entre eux, le type du Roi, conseiller avisé de son successeur; un Phtahotep était l'auteur des Proverbes, une manière de Sage comme le fut ailleurs un Salomon. Toutes les littératures ont eu de ces noms-là, et le Charlemagne de nos Gestes ou l'Antar de l'épopée arabe ne sont que les manifestations locales d'une loi aussi vieille que les sociétés humaines.

Mais voici, ce me semble, un vice plus grand de raisonnement. M. Sethe établit lui-même qu'au vi^e siècle au moins, ainsi qu'en fait foi le monument de Berlin contemporain d'Amasis, Imhotpou était traité en dieu absolu. Comment présenter, dès lors, à l'appui d'une divinisation graduelle des textes bien postérieurs qui le traitent en homme, soit en se plaçant au point de vue funéraire, soit en rappelant ses travaux humains? M. Sethe a cité particulièrement la stèle de la Famine (et soit dit en passant, la traduction intégrale d'un texte aussi connu est peut-être un document un peu long pour une monographie si brève); il a bien senti lui-même l'inévitable objection qui se fonderait sur la date si basse de cet apocryphe, et il est obligé de soutenir qu'il tient l'inscription pour authentique, ou tout au moins comme la copie authentique d'un acte des plus anciens. Il renvoie là-dessus à la démonstration qu'il estime en avoir été faite ailleurs. Je ne puis aborder une nouvelle discussion incidente, et on me permettra de m'en tenir, sur cette thèse si contestable, aux excellentes raisons présentées jadis par Maspero et reçues dans tout le monde égyptologique: elles expliquent excellemment la confection de l'apocryphe et de dix autres du même genre en Égypte[1]. Tout ce qui ressort d'un texte comme celui de l'inscription de Sehel, c'est qu'un Imhotpou fut, des siècles durant, le prototype de l'architecte, le conseiller technique légendaire d'un roi non moins légendaire. Mais Joseph le fut également d'un autre Pharaon; il a laissé en Égypte des canaux et des greniers innombrables, ainsi que toute la littérature arabe est prête à l'attester, et la valeur critique de l'affirmation me paraît la même dans les deux cas. Ce qui ressort de plus clair de textes du genre de celui de la Famine, c'est que, postérieurement au culte divin, purement divin que l'on rendait sous les Saïtes à l'Imhotpou memphite, un ensemble de traditions et de récits groupait sur ce nom d'Imhotpou la légende d'un architecte type qui aurait inventé les épures, conseillé le Roi, dessiné les plans des grands sanctuaires de l'Égypte. Mais qu'était-il au juste? Le texte même de Manéthon nous

1) Maspero, *Histoire*, t. I, p. 242.

montre combien l'opinion était flottante, à cet égard. Ce même Imhotpou dont les prêtres d'Éléphantine faisaient le conseiller de Djosirri, les données dont s'inspirait le prêtre de Sébennytos le confondaient avec Djosirri lui-même. Elles nommaient aussi Sisorthros (Djosirri) comme le Pharaon que les Grecs assimilèrent à leur Asclépios. Et comme celui-ci d'autre part est assimilé, en de nombreux textes, à l'Imothès égyptien, M. Sethe a conclu du tout qu'un membre de phrase avait été omis par les copistes, et, après le nom du roi, rétablit à la suite : ἐφ' οὗ καὶ Ἰμούθης. Le remède est vraiment trop simple pour résoudre une difficulté. Si M. Sethe n'appuie pas une pareille correction sur un fait positif, d'ordre paléographique par exemple, je doute qu'aucune méthode critique autorise jamais à concilier ou à améliorer les textes de cette manière, surtout quand ils sont destinés à étayer ensuite une argumentation. Il ne peut présenter son système qu'en manière de conjecture, fort ingénieuse si l'on veut, mais purement hypothétique et ne pouvant, en aucun cas, avoir en faveur de sa thèse la valeur d'un argument. Et si l'on ajoute qu'en l'espèce, la présente conjecture n'a, en somme, pour se justifier, que le désir d'accorder un texte avec un postulat initial, c'est, je crois, le contraire même d'une méthode réellement scientifique.

Plus j'examine l'ensemble des faits si patiemment et si habilement réunis par M. Sethe, plus la formation du dieu Imhotpou m'apparaît autre que l'idée qu'il s'en fait ; et plus elle me semble s'éclairer à la lumière de deux faits historiques que l'auteur a omis en son étude, les estimant sans doute sans rapport évident avec le sujet [1]. C'est ce que je voudrais exposer aussi brièvement que possible.

La série royale égyptienne a connu au moins un Pharaon nommé Imhotpou, et c'est celui dont le nom est gravé sur les rochers du Hammamat [2]. Ni les tables ordinaires ni les caractères propres du *graffito* du Hammamat ne permettent de le placer avec certitude dans les listes chronologiques, et c'est par conjecture simple qu'on incline à le placer, sans raison précise, en marge de la Ve dynastie. Qu'il soit en tous cas antérieur à la VIe, c'est ce que prouve péremptoirement le fait qu'au temps d'Ouni, une place de la frontière nord-est du Delta portait le nom de Porte d'Imhotpou, tandis que la forteresse jumelle portait celui de Snofrou Hor Nib Maâit [3].

1) Voir à ce sujet une note significative de M. S., p. 23, n° 3.
2) Lepsius, *Denkm.*, II, 155 A.
3) Inscr. d'Ouni, ligne 21 ; cf. Erman, *Æ. Z.*, t. XXIX, p. 120, note 1.

L'indice bien ténu en apparence, que nous fournit ce parallélisme, n'est pas cependant à négliger.

Des raisons, que je ne puis développer ici, me feraient penser volontiers qu'Imhotpou, ou au moins un Imhotpou, se rattache aux ascendants immédiats de Snofroui [1]. Peu importe, au reste, la dynastie exacte pour ce qui est de la formation de la légende d'Imhotpou. Quelque mille ans après la Ve dynastie, en tous les cas, on ne savait guère plus de lui en Égypte que ce que l'on savait de Teti, de Boudjaou, de Djossirri et de maint autre grand Roi. Il faisait partie de ce grand cycle légendaire des vieilles dynasties, où quelques noms résumaient l'invention des principales sciences humaines. Les uns avaient préféré la médecine ou la rédaction des lois. L'architecture fut attribuée à Imhotpou peut-être pour des raisons d'étymologie populaire fort curieuses, comme ce fut le cas pour tous ses collègues en invention [2]. Il avait aussi composé des livres de médecine fort estimés et c'était à peu près tout ce qu'on sut de lui désormais. Et combien peu devait-on s'entendre plus tard sur son compte, puisque les uns le confondaient avec Djosirri, qui inventa la taille des pierres, tandis que d'autres en faisaient un simple fonctionnaire de ce monarque. Le nom lui-même avait perdu tout sens. Guerrier sans doute, belliqueux comme tous les noms des vieux rois de son groupe, son nom — ou son prénom — « avait été en paix » à travers les peuples voisins, à la façon dont « avait été en paix » l'armée d'Ouni en campagne, brisant et détruisant tout chez les ennemis de l'Égypte. Il devint le nom d'un pacifique par excellence, inventeur du plus utile des arts. Mais un roi architecte ne pouvait faire autrement que d'avoir eu, entre tous, le plus magnifique des tombeaux. Et comme l'histoire monumentale n'en révélait aucune trace, la sagesse populaire y voyait une grande et terrible leçon de la vanité des gloires de ce monde ; la poésie didactique le citait comme un exemple mémorable de la petitesse de l'homme contre l'effort du temps.

Mais parallèlement à ce travail de la légende, une série de faits d'ordre religieux tendaient à modifier les anciens dieux et les obligeaient len-

1) L'hypothèse demande à être plus explicitement établie. Je signale seulement, en attendant un exposé plus complet, la coïncidence entre le fait qu'une aïeule de Snofroui portait le nom d'Hapou ni Maâit et l'attribution par excellence de l'équerre *hapou* à l'architecte memphite dont Imhotpou est un doublet. On entrevoit d'ici le procédé habituel de formation légendaire confondant un nom de parentage féminin, avec une qualité ou un attribut de fonction.

2) Voir la note précédente.

tement ou à s'effacer ou à se rajeunir. Le Panthéon de l'Égypte vieillie réclamait de nouveaux dieux pour incarner — je ne dis pas pour symboliser — les manifestations des facultés intellectuelles, conçues désormais plus complexes, et divisées en branches plus nombreuses. En ce qui concernait les sciences, par exemple, Thot l'Ibis ne suffisait plus, même demi humanisé, pour condenser en lui la parole, l'écriture, les comptes, les épures, les formules et la médecine. Pour celle-ci en particulier, il semblait qu'à mesure qu'elle se séparait davantage de la magie, dont elle n'avait été d'abord qu'une spécialité, il convenait de lui donner un inventeur et un protecteur distincts. Dans le métier d'architecte, Thot avait semblé un moment déléguer ses fonctions à sa compagne Safkethaboui, mais celle-ci, dès la XVIII[e] dynastie, avait incliné de plus en plus à devenir une sorte de Muse de l'Histoire, enregistrant tout au moins les noms des princes, leur panégyries et leurs règnes.

Depuis longtemps d'ailleurs, dès que l'esprit humain avait été assez formé pour élaborer une cosmognie d'ensemble, Phtah de Memphis avait paru se mêler de construire — il n'avait pas créé le monde, ni modelé, ni pétri, mais il l'avait divisé le compas en main — et ce thème aujourd'hui vieilli et trop facile, cette assimilation trop prévue entre l'œuvre mondiale et l'art de construire avait semblé le plus ingénieux et le plus satisfaisant des rapprochements : Phtah avait été l'inventeur de tout ce qui se mesure au compas, le père de tous ceux qui s'en servent. On voit à quel point il touchait dès lors de très près à la légende d'Imhotpou. Ce caractère spécial de Phtah ne prévalut guère hors Memphis pendant fort longtemps, tant que les vieux grands dieux, Toumou, Knoumou et Thot eurent la charge exclusive, pour toute l'Égypte en général, de ce qui concernait la création et l'organisation du monde.

L'époque ramesside fut le signal d'une fortune nouvelle et considérable pour le vieux Phtah, qui devait le mener jusqu'au grand remaniement théologique de l'ère saïte. Les textes comme les représentations nous le montrent avec surabondance. Il eut désormais son temple[1] à Thèbes même ; on le vit rédiger les décrets divins octroyés aux Rois, remplacer Toumou près de l'arbre sacré d'Héliopolis, épouser Bastit-Sokhit[2], attirer à lui du coup presque tout le cycle d'Aounou ; et la conséquence fut la naissance de l'hybride Nofirtoumou, fils de Phtah et de Sokhit, forme du soleil de nuit. Il tirait aussi à lui la légende osirienne par sa

1) Déblayé en 1900. Maspero, *Comptes-rendus*, 1900, p. 113.
2) Voir Petrie, *The discordances of Egyptian Religion* dans *Religion and conscience*, p. 64.

forme d'Hapis[1], imitait parfois Minou de Coptos[2], entrait dans le domaine lunaire de Thot par Khonsou le Thébain, qu'il remaniait à son image. Il fondait au creuset les membres des Rois[3], ou remplaçait Knoumou devant le tour à potier où s'élaborent les corps des dieux[4]. A se multiplier ainsi, il croissait en famille comme en épithètes, les épithètes étant d'abord des indices de fonctions, puis se muant au besoin en fils. Il était fatal en ces conditions qu'il arrêtât au passage Imhotpou et sa légende d'architecte, tant les attributions et le nom même y prêtaient. Le nouveau venu fut souvent gêné d'ailleurs par l'existence de Nofirtoumou. Il n'eut pas une mère à lui distinctement et oscilla longtemps entre être une répétition de Nofirtoumou ou un doublet de Phtah. Le jour où il s'en dégagea, et exista définitivement par lui-même, il fut néanmoins marqué à jamais d'un double caractère qu'il tenait de Phtah. D'abord, il fut toujours un dieu fils, un adolescent, aux traits empreints d'une éternelle jeunesse, et comme son père était le « dieu au beau visage » il fut « le dieu à la belle face » très douce et très pure. Phtah communiquait ainsi la noblesse de sa beauté à tous les dieux qu'il remaniait, à Imhotpou, à Nofirtoumou, à Khonsou[5]. Il eut en second lieu le caractère funéraire qu'ont tous les dieux qui se rattachent au caractère de Phtah, liturgiquement d'abord, dans les prières où il est traité en dieu mort, et géographiquement ensuite dans le fait d'avoir son sanctuaire principal sous forme d'un tombeau à Memphis même. Ce fut désormais le seul Imhotpou que connurent les textes comme les représentations officielles, à Edfou ou ailleurs. Ils ignorèrent le Roi architecte, et si la tradition populaire le garda, ce fut sous une forme estompée, hésitante dont l'inscription de Sehel et le récit de Manéthon sont des manifestations typiques.

Un vieux nom royal devenu l'incarnation légendaire de l'architecture; la nécessité, vers l'époque saïte, de préciser en un dieu distinct une des qualités de Phtah devenu presque dieu Panthée; et comme résultat, l'adoption par le dieu du nom royal légendaire, d'abord sous forme d'épithète, puis sous forme de fils, voilà, en résumé, tout ce qu'il

1) Cf. Mariette, *Mon. divers*, pl. XXXV a.

2) Phtah levant le bras comme Minou, bronze du Musée du Caire, n° 1980 (ancien inventaire de Boulaq).

3) Mariette, *Abydos*, I, pl. XXV.

4) Lanzone, *Dizionario di Mitologia*, pl. CCCVIII.

5) Voir, par exemple, l'admirable figure de Khonsou, fils de Phtah, retrouvée à Thèbes par Maspero.

semble que l'on puisse reconstituer en examinant la série des faits. Le plus qu'on puisse admettre est donc qu'un roi presque fabuleux a été absorbé par un dieu. Mais qui dit roi dit dieu en Égypte. Et c'est tout autre chose que supposer un homme héroïsé, puis divinisé.

George Foucart.

NOTES

SUR LES

RELATIONS DU JUDAISME AVEC LE PARSISME

A PROPOS DE TRAVAUX RÉCENTS

Johannes Weiss, Prof. — *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. 2 Aufl. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1900 (214 pages), p. 32-35.

Ernst Böklen, Stadtpfarrer. — *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1902, 150 p. 4 marks.

W. Bousset, Prof. — *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin, Reuther et Richard, 1903, p. 448-493.

M. Weiss, dans la nouvelle édition de son livre sur la prédication de Jésus sur le royaume de Dieu, a établi une comparaison entre le Khšathra (vairya), la théocratie qui est l'idéal du zoroastrisme, et la βασιλεία (τοῦ θεοῦ) de l'apocalyptique juive et de l'évangile. Il lui semble fort probable « que l'idée dualiste du royaume de Dieu avec son antithèse entre Satan et Dieu n'a pas poussé sur le terrain de l'Ancien Testament, mais sous l'influence du parsisme ». L'auteur espère qu'il se trouvera un historien de la religion pour étudier d'une façon plus explicite les rapports entre ces deux termes.

Depuis plus d'un siècle il est considéré comme une vérité acquise que le dualisme dans le judaïsme postérieur et dans l'évangile est venu du dehors, de la religion dualiste entre toutes, du parsisme. En accentuant le rôle antidiabolique de la βασιλεία, on arriverait facilement à une hypothèse telle que

celle de M. Weiss. Pour ma part je crois que le problème des origines du dualisme judaïque n'a nullement trouvé sa solution dans l'hypothèse d'un emprunt fait au mazdéisme ou bien d'une influence exercée par cette religion. La question me semble plus compliquée. Le dualisme judéo-chrétien-islamique est évidemment du même genre que celui de la religion zoroastrienne. Cela apparaît d'une façon encore plus éclatante si l'on oppose ce dualisme religieux, moral, pratique, au dualisme métaphysique entre l'esprit et la matière, où aboutissent les autres religions supérieures et qui n'a été évité que dans les religions prophétiques de Zarathuštra et du judaïsme. Il me semble que les prémisses du premier dualisme se trouvent déjà dans la religion d'Israël, ce qui n'empêche pas la possibilité d'une influence parsie. Ici je ne fais que remarquer que la question est trop compliquée et trop intéressante pour la trancher sommairement par une sorte d'assertion dogmatique sur l'influence mazdéenne.

Quant à la βασιλεία, la malkût, le règne de Dieu, il faut toujours admettre que le rapprochement avec le Khsathra des Gâthas est moins inadmissible, vu la signification réelle des deux termes, que celui entre la βασιλεία τῶν οὐρανῶν et l'expression des inscriptions cunéiformes : šarrût šamê.

M. Böklen nous a donné un petit volume d'un considérable intérêt sur les ressemblances entre les eschatologies parsie et judéo-chrétienne. Je dois le féliciter tout particulièrement de nous avoir donné tout simplement une liste bien ordonnée des faits qu'il a trouvés au lieu de les confondre dans un gros volume plein de conclusions et de suppositions.

1) Beaucoup de ressemblances citées par l'auteur sont de celles que l'on retrouve un peu partout dans les religions et dans les croyances populaires. Elles ne prouvent donc guère qu'il y ait eu un emprunt. L'auteur lui-même n'est pas sans avoir fait quelquefois cette observation (p. 11, note 2, p. 148 etc.). Mais il n'en fait pas tout l'usage qui s'impose. Ainsi

l'idée que la mort implique la séparation du corps et de l'âme, ou bien que l'âme sort par la bouche (p. 9 ss.) est des plus répandues. L'âme séjourne quelque temps auprès du cadavre avant de s'en aller, selon la croyance juive aussi bien que dans le fragment de Hâtokht nask. Mais la même idée se trouve également dans l'ancienne Grèce, en Chine, aux Indes, chez les Esquimaux centraux, dans l'ancienne croyance populaire en Danemark et à Värend (Suède), dans le *Niebelungenlied* etc. Chose encore plus remarquable, on a cru dans presque tous ces endroits et ailleurs encore que l'âme reste trois jours et trois nuits auprès du corps. M. Böklen lui-même cite la croyance des boxer's chinois qu'ils ressusciteront après trois jours. On voit comme il est risqué de conclure de ressemblances à une « parenté » réelle.

Selon le parsisme on ne doit pas trop pleurer les morts (p. 12 ss.). M. Böklen cite des parallèles tirés d'écrits juifs, mandéens et islamiques-grecs et romains. En effet Julien a raison de dire que « tous les peuples de la terre paraissent s'être mis d'accord pour embrasser cette coutume insensée de lamentations après la mort ». Mais la défense de les pratiquer est également assez répandue (voir par exemple dans la poésie norroise, d'après les croyances populaires en Allemagne etc., etc.). Les dangers du chemin que doit parcourir l'âme, les psychopompes, les questions adressées au décédé dans l'autre monde, la balance des âmes, les vêtements du mort, le goût oriental pour les parfums, la nourriture céleste (voir p. 68 : dans le *Yasna* 49, 5 il n'est pas parlé de « lait », il ne s'agit pas non plus, selon mon opinion, d'une récompense céleste) etc., appartiennent à cette catégorie. La division de la vie du monde en périodes se retrouve non seulement chez les peuples cités par M. Böklen (p. 87), mais aussi p. ex. dans les civilisations précolombiennes de l'Amérique centrale. L'idée d'un *thesaurus supererogationis* (p. 58), est la conséquence fatale d'un moralisme ecclésiastique.

Si les comparaisons ne sont pas toujours concluantes, elles n'en sont pas moins intéressantes. Nous avons toute

raison d'être reconnaissants à M. Böklen d'avoir pris la peine de les réunir en si grand nombre.

2) Souvent les ressemblances sont trop vagues pour que l'on puisse en tirer des conclusions : ainsi les différents nombres de cieux que l'auteur étudie pages 32 ss., la comparaison des trois classes des hommes selon les gnostiques et les manichéens ou même *Apoc.*, 3, 15 s. avec la station intermédiaire entre le paradis et l'enfer du mazdéisme, les quatre ou sept ou douze périodes du monde (le parallèle le plus intéressant est tiré du 4ᵉ Esdras, 14, 10), le dernier combat, la comparaison du σωτήρ du Nouveau Testament avec le Sôsyans, et celle établie entre les précurseurs et les compagnons du sauveur final. On connaît l'usage universel de donner aux morts de beaux vêtements dans la tombe, pour qu'ils se présentent d'une façon convenable dans l'autre monde. De tels exemples sont donnés par l'auteur (p. 61 ss.), pêle-mêle entre des citations qui parlent d'un nouvel habit qui ne sera donné à l'âme décédée que dans le paradis en récompense de ses bonnes actions.

La théologie mazdéenne connaît des peines corporelles qui seront infligées aux morts après leur résurrection en guise d'expiation et pour leur préparation complète à la félicité. L'auteur les rapproche des punitions éternelles des corps après la résurrection selon Tertullien. De telle façon on n'aura jamais de peine à établir des parallèles.

D'autre part, les différences caractéristiques échappent à l'auteur, ou s'il les observe, il n'en tire aucun parti. Pourquoi la théologie juive a-t-elle enseigné la résurrection des fidèles seuls ou bien la résurrection de *quelques* impies seulement avec eux (livre de Daniel, livre d'Hénoch), tandis que le mazdéisme n'a jamais connu que la résurrection de tous? La terre entière sera une plaine à la fin selon le Bundahis. Les exilés trouveront un chemin aplani pour retourner dans leur pays selon *Is.* 40, 4. L'apocalyptique juive et chrétienne sait que l'âge futur ne connaîtra ni nuit ni ténèbres ni ombre; tout sera jour et lumière. Peut-on en rapprocher l'idée mazdéenne

que les hommes n'auront plus d'ombre vers la consommation du monde, sans rappeler en même temps la doctrine mazdéenne de la spiritualisation successive des hommes : ils finiront par se passer de nourriture et ils ne projetteront aucune ombre?

Cette facilité extrême à établir des comparaisons devient encore plus forte dans l'Appendice consacré à la légende d'un âge d'or dans le passé. Les pères et les fils sont comme des jeunes gens de quinze ans sous le règne de Yima. On sait que l'âge de quinze ans était l'âge idéal des Iraniens. Il m'est impossible de comprendre la liaison entre cela et les deux citations de Commodien que l'auteur en rapproche : *non natus ante patrem moritur ibi* et *et nec moritur filius suos ante parentes*. Mais il y a mieux encore. Le royaume de Yima dure, selon une tradition, mille ans. Voici comment M. Böklen retrouve cette tradition chez Commodien. Les dix tribus furent déportées en 722 avant Jésus-Christ. Commodien qui a vécu environ l'an 250 après Jésus-Christ, attend leur retour. « Cela fait en somme une période de 972 ans, disons en chiffre arrondi mille ans » (p. 111).

3) M. Böklen a augmenté de quelques parallèles intéressants les analogies plus ou moins frappantes entre les deux eschatologies : voir la prière d'immortalité de Zarathuštra et celle d'Adam selon les mandéens, exaucées ou plutôt refusées mais récompensées de la même manière (p. 12), la peine de mort comme moyen de salut (p. 15) etc., etc. Son livre est une contribution très utile à l'eschatologie comparée.

M. Böklen parle dans sa préface de tout ce qu'il doit à *M. Bousset*, professeur à l'université de Göttingue, l'auteur de la remarquable étude sur *Die Himmelsreise der Seele* (le voyage céleste de l'âme) qui a paru dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 1901. Depuis, M. Bousset a réuni et utilisé ses recherches et ses idées sur l'influence du parsisme sur le judaïsme dans son volume sur la religion judaïque à l'époque du Nouveau Testament (*Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, Berlin), dont je ne vise

ici que la dernière partie. Il croit devoir attribuer à la religion de Zarathustra une place beaucoup plus considérable dans la création des idées les plus caractéristiques du judaïsme postérieur, et du christianisme primitif, que je ne lui en ai attribué dans mon ouvrage sur *La vie future d'après le mazdéisme* (1901). Le dualisme et l'eschatologie sont les chapitres dans lesquels l'influence mazdéenne se serait fait le plus sentir; M. Bousset en a donné un excellent petit résumé pour le grand public dans une brochure publiée cette année sur l'*Apocalyptique juive, son origine dans l'histoire des religions et sa signification pour le Nouveau Testament*. M. Bousset, ainsi que M. Böklen, m'a fait l'honneur de discuter mainte proposition de mon livre mentionné ci-dessus. Ainsi M. Böklen oppose (p. 105) certains passages à mon affirmation que « le messie n'a jamais eu, autant que je sache, aucun lien direct avec la résurrection avant l'évangile de Jean ». M. Bousset écrit sur l'idée de la résurrection dans l'apocalyptique juive, p. 262 : « Le messie ne joue aucun rôle à la résurrection des morts ». « Sib. VIII, 169 s. est chrétien déjà à cause de cela ». Je suis reconnaissant de la remarque que les passages des livres Sibyllins sur l'embrasement futur du monde sont antérieurs à la seconde Épître de Pierre 3, 7 ss., remarque que M. Nath. Schmidt, de Cornell University, m'avait déjà suggérée dans une lettre privée.

Mais la différence dans nos résultats tient essentiellement à une différence dans la méthode. M. Böklen réunit toutes sortes de ressemblances. L'éminent professeur de Göttingue oppose à la religion des grands prophètes d'Israël et des livres classiques de l'Ancien Testament le tableau assez dissemblable que nous présente l'apocalyptique vers l'époque de Jésus. Et il se demande : d'où vient ce qui diffère, ce qui est nouveau? Réponse : du Mazdéisme. Pour ma part j'ai tâché de comprendre, autant que possible, l'eschatologie du judaïsme et celle du mazdéisme en me référant aux prémisses contenues dans chacune de ces deux religions, indépendam-

ment de l'autre, et j'ai cru utile et nécessaire surtout de faire ressortir les différences caractéristiques et plus ou moins constantes qui se présentent même dans les doctrines les plus analogues.

NATHAN SÖDERBLOM.

LE SECOND CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS A BALE

EN 1904

Nous avons le vif plaisir de communiquer à nos lecteurs la circulaire suivante que nous adresse le Comité d'Organisation du IIe Congrès d'Histoire des Religions. Ce Comité se compose, on le verra, de quelques maîtres dont les noms sont de sûrs garants du caractère hautement scientifique qu'ils imprimeront au Congrès; tous ceux qui s'intéressent aux études que concerne notre Revue ne sauraient manquer de faire le meilleur accueil à un projet qui se présente sous le patronage de pareils signataires.

Est-il besoin de dire quel complet succès nous souhaitons de tout cœur à leur entreprise et combien nous espérons voir se renouveler, dans la studieuse et charmante cité bâloise, ces journées de labeur désintéressé et fécond dont nul de ceux qui ont assisté au 1er Congrès de 1900 n'est près de perdre le souvenir?

« En septembre 1900 se tint à Paris, durant l'Exposition universelle, un Congrès international d'Histoire des Religions. Tous ceux qui y prirent part étaient si convaincus de son heureux résultat qu'à la quatrième séance générale l'on décida, avec l'assentiment général, la périodicité de quatre ans pour le Congrès. Le bureau du Congrès qui se composait de MM. Albert Réville, Alexandre Bertrand, Michel Bréal, Guimet, Maspero, Oppert, Senart, Marillier, mort depuis, Jean Réville, Philippe Berger, Toutain, reçut la mission, conjointement avec une commission internationale qui comprenait MM. Estlin Carpenter (Oxford), Goblet d'Aviella (Bruxelles), Goldziher (Budapest), de Gubernatis (Rome) et Naville (Genève), de choisir la ville où devait siéger le prochain Congrès et d'en provoquer l'organisation.

Le choix de ces savants s'arrêta sur Bâle et ce fut là qu'en leur nom M. le professeur Albert Réville, en sa qualité de président du Congrès de Paris et de Président de la Section d'histoire religieuse de l'École des Hautes Études à la Sorbonne s'informait officiellement, le 12 mars 1902, si l'on acceptait d'organiser le prochain Congrès. Cette flatteuse invitation fut accueillie avec faveur et le projet reçut les bienveillants encouragements de l'honorable Directeur de l'Instruction publique du canton de Bâle; bientôt après, un groupe spécialement composé de personnes dont les travaux portent sur les sciences dont traitera ce Congrès put décider d'envoyer à Paris une réponse affirmative; MM. les Professeurs von Orelli et Bertholet furent priés de se mettre à la tête du comité local.

Les soussignés se sont donc réunis pour prendre en main l'organisation du Congrès de Bâle. Ils sont guidés dans leurs efforts par leur ferme conviction que des conversations directes, d'intimes échanges de vues sur les matières et les méthodes de recherches peuvent fournir beaucoup de précieux stimulants et éléments de progrès, surtout à une science jeune encore comme l'est l'Histoire des Religions et appelée comme elle à un si brillant développement. Certes ils ne se dissimulent pas que Bâle, qui s'est déclarée prête à mener à bien l'importante mission à laquelle elle a été conviée, ne peut en aucune manière soutenir le parallèle avec les grands centres qui sont par excellence le siège de telles assises internationales; ils se plaisent d'autant plus à penser qu'une ville de moyenne étendue peut, par son calme essentiel, permettre d'apporter aux travaux en commun un intérêt plus concentré, plus de paix et plus de sérieux. Mais avant tout ils veulent espérer que, grâce à l'active et chaleureuse participation des congressistes venus du dehors à notre appel, le Congrès de Bâle lui aussi saura se montrer à la hauteur de l'objet de ses travaux et contribuera pour sa part au réel avancement des études d'histoire religieuse. Comme le Congrès de Paris (et déjà comme celui de Stockholm en 1897), il entend conserver un caractère absolument scientifique et ne favoriser que les recherches religieuses conçues dans un esprit purement historique. Toute polémique confessionnelle doit être essentiellement écartée.

Comme date du Congrès, le Comité a en vue les jours compris entre le 30 août et le 2 septembre. Ainsi qu'on l'a fait à Paris, il sera organisé des séances générales dans lesquelles seront présentés, sans être suivis de discussion, des travaux d'un intérêt général — et des séances de sections au cours desquelles seront traités et discutés des points spéciaux.

Les sections suivantes sont provisoirement indiquées :

I. Religions des peuples dits « Naturvölker », en y comprenant les Péruviens et les Mexicains.

II. Religions des Chinois et des Japonais.

III. Religion des Égyptiens.

IV. Religions des Sémites.

V. Religions de l'Inde et de l'Iran.

VI. Religions des Grecs et des Romains.

VII. Religions des Germains, des Celtes et des Slaves.

VIII. Religion chrétienne.

La cotisation est fixée à 20 francs. La carte de membre actif donne droit aussi :

a) A un exemplaire gratuit des *Actes du Congrès* qui comprendront, sous une forme résumée, les travaux présentés et les discussions ;

b) Pour les congressistes accompagnés de leur femme, à une carte de participant au prix de 10 francs. Cette carte confère les mêmes droits que la carte de membre actif, sauf celui mentionné ci-dessus (*a*).

Les adhésions au Congrès sont reçues dès à présent; elles devront être adressées à M. le Professeur Alfred Bertholet (Leonhardstrasse, à Bâle). De plus il serait très désirable que chacun des adhérents envoyât en même temps l'indication de la section à laquelle il compte appartenir ; de même les notifications de travaux, soit pour les séances générales, soit pour les séances de sections, sont dès à présent les très bienvenues ; elles devront être envoyées à la même adresse et serviront à dresser un programme provisoire. Il va de soi que le bureau du Congrès se réserve de décider quelles communications pourront être présentées en séance, vu le temps fixé pour les travaux : ceux qui auront eu l'amabilité de présenter des mémoires, voudront bien remettre au bureau du Congrès, immédiatement après leur lecture, un court énoncé, destiné à l'impression, des positions de leur travail. Les langues officielles admises au Congrès sont l'Allemand, le Français, l'Anglais et l'Italien.

Les soussignés ont l'honneur de vous inviter à adhérer et à collaborer au Congrès qui va avoir lieu et signent, avec l'espoir que vous ne refuserez pas votre bienveillant intérêt à leur entreprise.

Avec l'expression de leur haute considération,

LE COMITÉ D'ORGANISATION :

Prof. Dr. C. VON ORELLI, *Président.*
Prof. Lic. A. BERTHOLET, *premier Président.*
Dr. ERNST MOELLER, *second Secrétaire.*

Bâle, octobre 1903.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Morris Iastrow, jun. — **The study of religion**. — Londres. Walter Scott; 1901; 1 vol. petit in-8° de XIV et 451 p., avec index. Prix : 6 sh.[1].

M. Morris Iastrow, professeur à l'Université de Pennsylvanie, bibliothécaire de cette Université, auteur du meilleur exposé général de la Religion assyro-babylonienne que nous possédions, est aux États-Unis un des propagateurs les plus actifs et les plus éclairés des études scientifiques sur l'histoire des religions. Le livre que nous signalons ici est une véritable Introduction à ces études. L'auteur montre d'abord que la science des religions est une conséquence nécessaire de l'évolution religieuse et scientifique de l'humanité civilisée. Elle est née à partir du moment où l'on a appliqué la méthode strictement historique à chaque religion en particulier, sans en excepter une seule, et à la comparaison des phénomènes religieux dans les religions différentes. M. Morris Iastrow est un partisan décidé de la méthode historique. Il ne méconnait pas l'importance de la psychologie religieuse dans la science de la religion; il croit même qu'elle est appelée à prendre un nouvel essor dans les prochaines années. Je le pense comme lui et je le souhaite, car l'insuffisance de la psychologie religieuse chez un bon nombre des historiens actuels est une des principales lacunes de leurs études à d'autres égards si fructueuses. Mais, comme M. Morris Iastrow, j'estime que toute psychologie religieuse aspirant à une portée tant soit peu générale devra se fonder sur l'histoire des religions.

1) Par suite d'un malentendu ce livre nous est parvenu beaucoup plus tard que ne l'entendait l'auteur. De là le fâcheux retard de ce compte-rendu. L'ouvrage, d'ailleurs, a gardé toute son actualité.

Quelques pages sont consacrées à l'histoire de la science historique des religions. Parmi ses ancêtres M. M. J. aurait pu mentionner aussi Samuel Bochart, le savant et bizarre écrivain de la *Geographia sacra*, dont la première partie intitulée *De dispersione gentium* contient une théorie sur l'origine de toutes les mythologies. Très justement l'auteur met en lumière la grande importance de l'oeuvre de Herder dans l'ordre d'études qui nous occupe. L'histoire toute moderne de ces études est traitée en détail avec beaucoup de soin. Comme nous l'avons fait mainte fois dans cette Revue, l'auteur exprime son étonnement de ce que la science des religions soit presque complètement exclue du cadre officiel des études dans les Universités allemandes.

M. Morris Jastrow passe en revue ensuite les principales classifications des religions. Il montre les éléments de vérité que l'on trouve dans les vieilles divisions théologiques en religions vraies et fausses, aussi bien chez les Mohamétans et les Juifs que chez les Chrétiens. Malgré leur étroitesse et leur insuffisance, elles trahissent cependant la notion d'un progrès dans le développement religieux de l'humanité. Il expose et critique les classifications proposées par Tiele, Kuenen, Albert Réville, Max Müller, ou par Hegel, von Hartmann, Raoul de la Grasserie. Il propose enfin la sienne qui est fondée sur la corrélation de la religion avec les divers degrés de la civilisation : 1° les religions des sauvages; 2° les religions de la civilisation élémentaire; 3° celles de la civilisation avancée; 4° les religions dont l'idéal est l'extension corrélative de la religion et de la vie et qui tendent à un constant accord entre la doctrine et la conduite. Le principe sur lequel est fondée cette classification me paraît excellent. Toutes les fois que dans l'enseignement j'ai eu à traiter ce sujet, je n'ai cessé d'insister sur cette idée à mes yeux essentielle que toute forme religieuse a pris naissance dans l'état de civilisation auquel elle correspond. Ce principe me paraît inattaquable, mais l'application n'en est pas aussi simple qu'il paraît au premier abord. Sa valeur négative est considérable. Il nous autorise à écarter d'emblée toutes les théories qui attribuent des créations religieuses d'une haute valeur philosophique ou morale à une époque de civilisation élémentaire ou de non-civilisation. L'application positive en est plus malaisée, parce que le développement religieux n'est pas rectiligne, ni simple, et parce qu'il ne suit pas une marche uniformément parallèle à celui de la civilisation. Dans aucun autre domaine la nature humaine n'est plus conservatrice que dans celui-là. Les exemples abondent, de peuples qui dans une civilisation rapidement progressive conservent des croyances

et surtout des rites et des pratiques, ressortissant à leur état de civilisation antérieur, alors qu'ils l'ont dépassé à tous autres égards. Une religion n'est presque jamais un organisme homogène de doctrines et de pratiques. Toutes celles qui sont entrées dans la voie du développement historique deviennent au contraire très complexes. Pour prendre des exemples connus, entre la religion d'un paysan sicilien ou calabrais et celles des Unitaires à la façon de Theodore Parker ou de Martineau, il y a un abîme. Les uns et les autres sont dits chrétiens, mais la religion des premiers est du paganisme assez élémentaire teinté d'un vernis chrétien, tandis que celle des seconds est un produit tout moderne de l'évolution des principes moraux de la religion des prophètes d'Israël, de Jésus et de la morale antique, dégagés des formes doctrinales dans lesquelles ces principes sont entrés dans l'histoire. Il n'y a plus un seul homme aujourd'hui, même parmi les chrétiens les plus conservateurs, qui se fasse du monde une représentation adéquate à celle des premiers chrétiens ou des chrétiens du moyen âge. Néanmoins l'histoire générale des religions les englobe tous sous la dénomination commune de chrétiens.

On pourrait en dire autant pour toutes les grandes religions : Bouddhisme, Islamisme, religions de la Grèce et de Rome etc. C'est ici surtout que la psychologie religieuse fondée sur l'histoire des religions pourra apporter d'utiles compléments à notre connaissance scientifique des phénomènes religieux. Il y a des degrés divers dans l'évolution des représentations religieuses, dans les manifestations du sentiment spécifiquement religieux, dans les institutions religieuses et cultuelles. Et ces degrés divers peuvent se retrouver simultanément parmi les ressortissants d'une seule et même religion historique, à un moment donné de son développement. Dans la société gréco-romaine, par exemple, vous trouvez à la fois des survivances du naturisme le plus élémentaire, non seulement dans certaines formes de culte, mais dans les dispositions religieuses de fidèles peu développés ou peu réfléchis, et des manifestations religieuses d'un idéalisme moral qui peut soutenir la comparaison avec les formes les plus hautes de la religion en esprit et en vérité. Dans quelle catégorie rangerez-vous la religion gréco-romaine de l'âge des Antonins? Pouvez-vous même parler de *la* religion gréco-romaine à cette époque? N'y en a-t-il pas plusieurs, de nature et de valeur très différentes?

J'estime qu'il faut établir, en fait de classification des phénomènes religieux, deux dispositions nettement distinctes : d'une part, une cor-

dination proprement historique, laquelle ne saurait être qu'un arbre généalogique, le tracé graphique de la filiation historique des religions sortant les unes des autres ou réagissant les unes sur les autres, où nous voyons, par exemple, le Bouddhisme dérivant du Brahmanisme, le Christianisme évangélique dérivant du Judaïsme, le Christianisme catholique dérivant de ce Christianisme évangélique et de l'hellénisme, etc. ; d'autre part une coordination proprement religieuse, qui distingue et met en relation les unes avec les autres les différentes étapes de la pensée religieuse et du sentiment religieux. Les deux tableaux ne se couvriront pas et cependant il ressort de tous deux l'impression bien nette de la corrélation intime entre la productivité religieuse et l'état correspondant de la culture spirituelle en général. Seulement du fait que la pensée et la vie religieuses parviennent chez une élite à une forme supérieure de leur développement, il ne résulte pas que cette forme supérieure prenne la place des précédentes. Elle se superpose à elles ; elle ne les détruit pas. Le plus souvent, au contraire, nous la voyons obligée de composer avec elles.

Rien que par l'analyse des deux premiers chapitres du livre de M. Morris Jastrow on voit quel intérêt il présente et à quelles discussions il pourrait donner lieu. Le chapitre suivant, où l'auteur passe en revue les principales définitions de la religion dans le passé, notamment depuis Herder, mériterait aussi que l'on s'y arrête longuement. C'est l'un des meilleurs du livre et bien propre à suggérer des réflexions. La détermination que propose M. Morris Jastrow se dégage surtout de celles qui ont été proposées par les maîtres de l'histoire des religions. Il la résume en ces termes : « La religion comprend trois éléments : 1° la reconnaissance naturelle d'un Pouvoir ou de Pouvoirs qui sont en dehors de notre contrôle ; 2° la conscience de la dépendance à l'égard de ce Pouvoir ou de ces Pouvoirs ; 3° l'entrée en relations avec ce Pouvoir ou ces Pouvoirs. Si nous réunissons ces éléments en une seule proposition, nous pouvons définir la religion : la croyance naturelle à un Pouvoir ou à des Pouvoirs qui dépassent notre contrôle et dont nous nous sentons dépendants, ce qui nous inspire une organisation, des actes spécifiques et des règles de conduite à l'effet d'établir des conditions favorables dans les relations entre nous et le ou les susdits Pouvoirs » (p. 171-2). Cette définition me paraît juste, sous la réserve toutefois que le sentiment de notre dépendance à l'égard de l'Univers dans lequel nous vivons soit placé en premier, avant la croyance à l'existence de Pouvoirs supérieurs à nous ; car cette croyance est un produit du sentiment de la dépendance ;

elle se réalise sous des formes très nombreuses et très variées, tandis que le sentiment, conscient ou inconscient, de notre dépendance à l'égard du monde dans lequel nous vivons, est simple et constant.

Sur l'origine de la religion, qui fait l'objet du quatrième chapitre, je me sens beaucoup moins d'accord avec l'auteur. Il me paraît s'être laissé influencer beaucoup trop par la théorie, trop abstraite et contraire, ce me semble, aux observations faites sur les hommes de civilisation élémentaire, quand il admet que la religion est la mise en œuvre du pouvoir de l'homme de puiser une perception de l'Infini dans l'impression que produit en lui la multitude des phénomènes de l'univers en leur ensemble (p. 196). Combien plus conforme au principe de corrélation entre la religion et la civilisation, combien plus conforme aux données de l'histoire des religions élémentaires et de la psychologie de l'enfant, est l'explication qui rapporte l'origine de la religion à la disposition naturelle de l'homme à se représenter tout ce qui l'entoure par analogie avec lui-même, puisqu'aussi bien il ne peut avoir conscience d'aucune autre forme de l'existence! Mais la discussion d'un pareil problème nous entraînerait bien au delà des limites d'un simple compte-rendu.

Après avoir traité des aspects généraux de la religion dans les deux cents premières pages de son livre, M. Morris Iastrow aborde dans une deuxième partie ce qu'il appelle les aspects spéciaux. Il ressort, en effet, avec évidence de la première partie que la religion, aux différentes étapes de son développement, est en relation étroite avec d'autres domaines de la vie spirituelle de l'humanité. L'auteur entreprend donc de tracer, dans une série de chapitres, les rapports de la religion avec la morale, avec la philosophie, avec la mythologie, et de l'étude scientifique de la religion avec les études de psychologie, d'histoire et de la civilisation en général. Nous ne pouvons pas le suivre dans cette vaste revue. Il convient du moins de louer l'étendue des connaissances que possède M. Morris Iastrow dans ces diverses parties de l'histoire religieuse générale. Il a le don, vraiment américain, d'être complet, sans se perdre dans le détail, de ne relever que ce qui est essentiel et de ne jamais perdre de vue le but qu'il poursuit. Il n'a pas la prétention de trancher par une étude complète toutes les questions soulevées. Il se propose d'écrire une introduction à l'histoire des religions, de montrer quels sont les problèmes qui se posent, quel est l'état actuel des solutions proposées, quelles sont parmi ces solutions celles qui paraissent le mieux fondées. Il me semble qu'à tous égards il a réussi. Je ne connais pas d'ouvrage qui soit plus propre à initier les lecteurs à la gran-

deur et à l'importance de la science des religions, alors même que sur bien des points je ne souscrirais pas à toutes les opinions de l'auteur.

La troisième partie du livre a pour objet les « aspects pratiques ». Elle contient d'abord des conseils pratiques excellents à l'adresse de ceux qui prétendent étudier la religion. L'auteur veut qu'ils soient impartiaux, bien entendu, mais encore qu'ils soient animés de sympathie pour l'objet de leurs études, ce qui ne signifie pas qu'ils soient plus disposés à approuver qu'à désapprouver les religions qu'ils étudient, mais qu'ils s'efforcent de se placer dans l'état d'esprit des hommes dont ils étudient les croyances ou les pratiques, afin de les mieux comprendre et d'être capables de leur rendre justice. Il pense qu'un homme qui n'a fait lui-même aucune expérience dans l'ordre religieux, qui ne sait ce que c'est que le sentiment religieux ou une impression religieuse, est en mauvaise posture pour comprendre les manifestations de la vie religieuse chez les autres. Cette observation me paraît tout à fait juste. Il en est de cet homme comme de celui qui, ayant l'oreille fausse et étant dénué de tout sens de l'harmonie, se mêlerait d'écrire l'histoire de la musique. Il pourrait assurément devenir fort érudit pour tout ce qui concerne l'histoire extérieure de l'art musical, mais il sera toujours incapable d'en comprendre le sens intime.

M. Morris Jastrow insiste encore sur l'obligation d'aller aux sources, aux documents originaux, de ne pas s'en tenir aux ouvrages de seconde main ni surtout aux jugements traditionnels fondés sur un état de connaissances positives depuis longtemps dépassé. En toute autre matière cette recommandation paraîtrait superflue, tant une pareille méthode est aujourd'hui généralement reconnue comme indispensable. Hélas! quand il s'agit d'études sur la religion, tout le monde, au contraire, se croit apte à en parler, même sans étude préalable. Il suffit de voir la prodigieuse ignorance de la plupart de nos publicistes pour s'en assurer. Il y a quelques jours seulement je lisais dans l'une de nos principales revues la description d'une église protestante française, où l'auteur plaçait la célébration de la messe et les fumées de l'encens!

D'autre part, M. Morris Jastrow insiste, avec non moins de raison, sur la nécessité, pour le spécialiste, d'avoir de vastes connaissances d'histoire religieuse générale, sous peine de commettre les plus lourdes bévues. L'esprit général de ces recommandations à l'adresse des étudiants ne mérite que des éloges. Ajoutons que dans les derniers chapitres l'auteur trace un tableau bien documenté de ce qui a été fait dans les divers pays pour l'enseignement public et le développement de la

science des religions. L'École des Hautes Études et le Musée Guimet, de Paris, sont l'objet de notices détaillées, dont nous devons être très reconnaissants à l'auteur. Combien je voudrais que ce livre fût traduit en allemand, pour l'édification de ceux qui persistent à écarter la science des religions de leurs programmes universitaires !

JEAN RÉVILLE.

CAMILLE BOS. — **Psychologie de la croyance.** — Un vol. in-12, de 177 p. Paris, 1902, F. Alcan (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*).

L'ouvrage de Mme Camille Bos est une tentative très distinguée de traiter le problème de la croyance d'un point de vue qui n'avait pas encore été adopté, le point de vue purement psychologique. Pascal a posé véritablement les fondements de la psychologie qu'il y a lieu d'édifier. Mais la façon moderne d'aborder la question devait sortir, comme une conséquence, de la critique kantienne et de la révolution qu'elle opérait. « La relativité de toute connaissance étant établie, il s'ensuivait un déplacement du problème de la croyance : elle devenait l'objet d'une étude psychologique à partir du jour où l'on nous démontrait que toute affirmation d'existence s'appuie sur des raisons objectivement insuffisantes et que le jugement tient au sujet » (p. 12). De plus en plus, on a mis en lumière ce que M. William James appelle l'*alogisme* de la croyance, et M. Renouvier son caractère volontaire. Un dernier pas restait à faire : passer de la philosophie pure à l'observation et à la psychologie expérimentale.

C'est ce que Mme C. Bos a voulu faire. Mais il faut bien entendre ce que signifie pour elle une étude psychologique de la croyance. Tout d'abord la question de la foi religieuse demeure indemne. L'enquête est possible et les résultats en sont valables, quelles que soient les croyances religieuses adoptées. Bien plus, la conception de la croyance, à laquelle l'auteur arrive, implique que « pour chacun la religion diffère suivant une équation personnelle ». « Nous ne préjugeons rien en ce qui concerne la foi ; seulement nous lui rendons son entière portée et l'étudions sur son terrain quotidien. Nous prétendons que notre vie journalière n'est qu'une série d'actes de foi, que chacune de nos paroles témoigne de croyances ; et nous pensons qu'il y a lieu d'analyser ces

faits élémentaires parce qu'ils forment, avec les plus complexes, une chaîne continue et que dans nos croyances métaphysiques les plus abstraites se retrouvent les mêmes éléments à l'aide desquels se constitue notre croyance en une simple perception sensible » (p. 18).

L'étude de Mme Bos se compose de deux parties. La première examine la croyance dans ses rapports avec la sensation, avec les images, avec les émotions et les tendances, avec l'activité automatique de l'esprit, finalement avec la volonté. Il y a d'abord une croyance inhérente à la sensation, proportionnelle à l'intensité de la sensation, à sa netteté, à la cohésion des éléments qui la composent. La croyance aux images dépend, elle aussi, de l'intensité et de la netteté des images ; mais elle n'a jamais la force de celle qui relève de la sensation, et cela s'explique aisément. « Une sensation ou un groupe de sensations règne en maître dans la conscience sans y rencontrer d'ennemi à qui il lui faille céder la place, et s'y maintient jusqu'à ce qu'un groupe nouveau vienne à lui succéder ; — au contraire, pour ce qui concerne les images, non seulement le conflit entre elles est infini (car elles peuvent surgir indépendamment de toute cause extérieure), mais ces images trouvent en outre, à tout instant, dans les sensations, des réducteurs à qui elles doivent céder le pas ». L'émotion joue un rôle capital dans la croyance ; elle détourne à son profit tout ce qui pénètre ultérieurement dans la conscience ; elle est un centre autour duquel tout vient graviter : « Toutes les idées introduites ensuite dans l'esprit seront acceptées ou rejetées suivant qu'elles s'harmoniseront ou seront en désaccord avec cette émotion » (p. 48). Et non moins influente dans la formation de la croyance est l'activité automatique de l'esprit, c'est-à-dire l'habitude, la mémoire et l'association : « Par l'habitude s'explique ce fait, que nous avons bien plus de croyances que nous ne savons en avoir. Tant que rien ne vient les contredire ou les mettre à l'épreuve, nous ne les sentons pas en nous, elles restent dans notre sub-conscience sans que nous nous les formulions à nous-mêmes » (p. 64). La croyance automatique est commune à l'homme et à l'animal. Ce qui est spécifiquement humain apparaît avec la volonté. Celle-ci, dont la part est plutôt négative que positive, opère une sélection entre les croyances qui, de divers côtés, nous viendraient par les processus décrits. Elle exerce sur certaines croyances virtuelles ou possibles un temps d'arrêt. De là le rôle considérable de l'attention : « A la question de savoir si nous pouvons croire ce que nous voulons et en quel sens il faut entendre ce vouloir, nous répondons ceci : que nous *pouvons volontairement nous exposer à la croyance*

passive. Si nous ne pouvons pas créer de toutes pièces, s'il faut des éléments déjà vivants pour que notre attention se soutienne, nous pouvons, du moins, par une sorte de gymnastique appropriée nous mettre en état d'être attentifs à telle chose et, partant, d'y croire. C'est le principe de la foi volontairement acquise et nous verrons, en parlant de la foi religieuse, qu'elle est parfaitement légitime » (p. 83).

Nous venons de voir se constituer la croyance et nous en avons suivi la croissante complexité, depuis celle qui est liée à la perception sensible jusqu'à celle qui dépend de l'effort volontaire. Il reste à déterminer avec précision la nature de l'acte de croyance ; c'est ce que fait Mme Bos dans la seconde partie de son livre. On reconnait que la croyance est constituée, quand elle est une source d'action. L'action est le criterium de la croyance; elle n'en est que l'extériorisation. Nous ne nous rendons compte de la force de nos croyances que dans la mesure où nous les traduisons dans la vie. Les œuvres où les croyances s'expriment révèlent la valeur de celles-ci ; ce sont les fruits par où nous jugeons l'arbre. Par suite, action et croyance se suscitent-elles l'une l'autre ; « l'acte accompli établit un courant fermé en vertu de quoi l'action fait croire et la croyance fait agir » (p. 99).

L'auteur est ainsi conduit à parler des croyances « implicites » et des croyances « abstraites ». Les premières sont celles qui sont vécues par nous à toute minute de notre existence consciente. Elles peuvent ne pas être formulées, et elles n'en sont pas moins le substratum de tout : ce sont la croyance en soi-même, la croyance à l'existence des autres, celle à la réalité du monde sensible, celle au passé, celle à l'avenir. Les croyances que Mme Bos appelle « abstraites », c'est-à-dire qui sont métaphysiques et religieuses, se rapportent directement aux études qui font l'objet de cette Revue.

« Par quel processus, demande l'auteur, se constitue en nous la religion? Est-ce un sentiment que la raison vient interpréter ? ou est-ce d'abord une idée qui éveille à sa suite des émotions? » (p. 143) Mme Bos écarte la théorie de Max Müller (tout dérivant de l'idée d'infini) qu'elle déclare inadmissible psychologiquement. Le point de départ de l'homme a été l'expérience sensible, qui s'est combinée avec les émotions. Le sentiment est si indispensable à la religion « qu'à toutes les époques où le rationalisme a semblé l'emporter pour écraser le sentiment, de toutes parts celui-ci a pris sa revanche et fait irruption sous une forme quelconque de mysticisme ». D'autre part « les progrès de l'intelligence influaient directement sur l'idée religieuse : l'abstraction, la généralisa-

tion croissante allaient du polythéisme au monothéisme et, après les théories purement scientifiques ou philosophiques, c'est la religion qui reflète le plus directement l'évolution de la pensée humaine » (p. 145).

Il y aurait bien des observations curieuses à relever dans l'analyse du rôle que joue l'émotion dans la vie religieuse. Arrêtons-nous devant ce que l'on nomme la « croyance volontaire ». La première condition, toute négative, est de se libérer des entraves qui empêchent de croire. Quand il s'agit d'une foi profondément morale, il est clair que le joug des passions paralyse l'élan de l'âme et finit (ou commence) par le supprimer. On se donne ainsi à soi-même ce que Pascal eût appelé « la grâce suffisante », et c'est alors que l'on travaille à acquérir « la grâce nécessaire ». « Pour cela, dit Mme Bos, nous chercherons avec notre raison : puisque l'objet cherché ne nous est pas donné immédiatement dans le sensible, notre raison devra lever les voiles qui nous le recouvrent ; après quoi, réfléchissant sur les prémisses qui, elles, nous sont données (tant dans l'expérience sensible que dans les sentiments que nous trouvons en nous et que dans l'étude de l'histoire), elle s'élèvera vers la conclusion... Nous ne monterons jamais qu'à la hauteur où nous aurons construit ». L'action est le complément indispensable de la dialectique. Mme Bos reprend la théorie de Pascal que M. William James a récemment approfondie. « La pratique, dit-elle, est comme un ferment qui, par un progrès imperceptible, soulève peu à peu toute la pesanteur de nos membres. Chaque acte inspiré par une pensée de foi commence l'enfantement d'un homme nouveau puisqu'il engendre Dieu en l'homme... Notre volonté, sans doute, ne créera pas Dieu ; mais elle le retrouvera, de sorte qu'il sera pour nous dans la mesure où nous aurons voulu qu'il soit. « Je ne vois pas, dit W. James, pourquoi l'essence d'un « monde invisible ne dépendrait pas en partie de la réponse personnelle « que chacun de nous peut faire à l'appel religieux ». Ainsi, expression la plus haute et la plus complète de tout notre moi, notre croyance religieuse en sera encore l'expressio la plus personnelle » (p. 153-156). La conséquence de ce fait, c'est que nous sommes plus susceptibles sur ce point que sur tout autre : « notre croyance étant le cœur même de notre moi, nous la défendons comme la chair de notre chair ». C'est pourquoi aussi, « expression de la personne humaine, toute croyance est sacrée » (p. 174-175).

Cette psychologie amène à noter la portée sociale de la croyance. Celle-ci, en effet, est toujours en partie déterminée en chaque homme par une influence ambiante ; en revanche, une fois constituée, elle ne

limite pas ses effets au seul individu qui l'affirme, mais elle a son contre-coup sur autrui. Le premier phénomène à étudier, c'est *l'amplification de la croyance*, dès que plusieurs individus croyants sont assemblés. Le terme de ce renforcement, c'est le fanatisme, vertige qui s'empare de la foule des croyants « dont aucun sans doute, pris isolément, n'eût été capable des folies qui se trouvent accomplies par la totalité ». L'étude de ces faits, entreprise à Bénarès, Jérusalem ou Lourdes, formerait la pathologie de ce sujet. Elle conduirait à examiner un second phénomène dont le premier dépend : la *communication sociale de la croyance*, dans laquelle il serait aisé de distinguer une *suggestion sociale à l'état de veille*. Un des éléments de cette communication mérite d'être observé à part, le langage, qui est le véhicule social de la croyance et qui en même temps la fixe et en perpétue l'uniformité. D'autre part, la croyance impliquant l'effort de la personnalité morale est forcément variable, en dépit des lenteurs de ses modifications, et progressive : « C'est pourquoi une société de saints, c'est-à-dire d'êtres n'ayant plus à s'efforcer, chez qui la croyance serait immobilisée, manquerait de force de cohésion ; son vice destructeur serait, comme l'a dit Rousseau, sa perfection même » (p. 172).

On voit que le petit livre de Mme Bos touche à une quantité de questions dont chacune est très importante. Ses analyses, souvent très fines, parfois profondes, doivent intéresser les historiens des religions : ceux-ci n'ont pas seulement à noter des faits en quelque sorte extérieurs c'est-à-dire visibles et tangibles ; ils ont à comprendre les mouvements d'idées ou d'émotions que ces faits traduisent. La psychologie doit jouer un rôle toujours plus grand dans l'histoire des religions. D'autre part, cette psychologie dépend des enquêtes ouvertes pour cette histoire. Elle a besoin d'en ouvrir elle-même. Des enquêtes dans le genre de celles qui ont été faites, par exemple, par Starbuck ou Col, élargiront singulièrement le cadre des analyses auxquelles doivent procéder les psychologues. Sans avoir ouvert précisément la voie, Mme Bos s'y est avancée plus loin qu'on ne l'avait fait avant elle et plusieurs de ses descriptions ont enrichi la connaissance psychologique.

RAOUL ALLIER.

A. Lang. — **Social Origins**, et J. J. Atkinson. — **Primal Law.** — 1 vol. 8° de 311 pages. Londres, Longmans, Green and C°, 1903. Prix : 10 shilling 6 pence.

La composition de ce volume est assez bizarre : les 208 premières pages sont de M. Lang : on y trouve exposées et discutées maintes théories sur les formes primitives de certaines institutions sociales ; puis viennent 100 pages dues à feu Atkinson, cousin de M. Lang, qui contiennent une nouvelle théorie sur la forme et le mécanisme de la loi dans les sociétés proprement primitives. Cette juxtaposition de deux œuvres, l'une brillante et hardie, l'autre consciencieuse, mais plutôt naïve, semblera quelque peu étrange.

Il est vrai que dans l'Introduction, M. *L.* nous avertit qu'il a voulu simplement écrire une préface à l'œuvre de son cousin et montrer où on en était en ce qui concerne la constitution de la famille primitive. Ainsi s'explique la disposition des paragraphes : les faits sont examinés, puis discutés, la source critiquée, les conclusions des théoriciens analysées ; aussi n'avance-t-on que par à coups et se trouve-t-on désorienté quand on atteint le chapitre VIII (origine des noms et des croyances totémiques) et encore davantage au chapitre IX (les systèmes mélanésiens). M. *L.* dit (p. VIII de l'Introduction) qu'on peut lire son *Social Origins* avant ou après le *Primal Law* de *J. J. A.* : je conseille de le lire *après*, de manière à ne voir qu'en dernier lieu les chap. VIII et IX qui forment un tout distinct, hors du cadre de tout l'ouvrage ; ces chapitres sont d'ailleurs ce qu'il y a d'original et de vraiment neuf dans le livre.

Tout ce qui les précède est intéressant à lire, mais n'apprend rien de nouveau, sinon au public anglais qui ignore assez volontiers ce qui se fait sur le continent. M. *L.* ayant passé de la mythologie à la sociologie, a tâché de s'y reconnaître parmi les nombreuses théories relatives à l'organisation de la famille : il a donc résumé les œuvres de ses devanciers (Mac Lennan, Morgan, Lubbock, Fison, Howitt, Cunow, Frazer, Mathews, Spencer et Gillen, Durckheim) d'une manière, comme toujours, vive et animée, mais peut-être non suffisamment impersonnelle. La plupart de ces théories avaient été discutées et rediscutées à satiété ; cette section du livre ne vaut donc guère que comme œuvre de vulgarisation.

Il est un autre fait qui déroute le lecteur : M. *L.* avait livré à l'impression le travail de son cousin et avait lui-même écrit la plus grande part du *Social Origins* lorsque parut le *Mystic Rose* de M. E. Crawley.

Or, la portée des recherches et des solutions de M. Crawley est telle que M. *L.* n'a pu se défendre de douter de la solidité de ses propres interprétations et de celles de son cousin : cela se sent, cela se voit même en des notes où sont exposées, en surcharge, les opinions de M. Crawley, bien plus généralisatrices que celles des deux cousins.

Ces dernières sont les suivantes : 1° la famille (grande ou petite) est « l'institution la plus ancienne et la plus sacrée » ; par « la plus ancienne » M. *L.* entend dire qu'elle date des origines mêmes de l'humanité qui jamais, selon lui, n'a vécu en hordes inorganisées ; par « la plus sacrée », que « les règles données au petit groupe primitif par le chef de famille étaient probablement les plus contraignantes bien que non sanctionnées ni par un tabou ni par une divinité » (Introduction, p. IX). Mais de telles définitions prouvent aussitôt combien M. *L.* est peu familiarisé avec les notions et la terminologie sociologiques : car *sacré* est ainsi assimilé à *contraignant* et opposé à *tabou* qui devient *sanction*[1]. Pour un livre intitulé *Social Origins* et *Primal Law* la confusion est grave : car il est évident que le *tabou* est une *règle* qui a pour *sanction* une *peine*; par exemple, l'exogamie est un tabou et la violation de ce tabou se nomme inceste ; la sanction de l'inceste peut être l'impuissance sexuelle, (peine extranaturelle) ou la mise à mort. En sorte que, sacré et tabou étant absolument synonymes, la définition de M. *L.* est incompréhensible.

Une deuxième opinion est que la jalousie est la cause de l'exogamie (pp. 18-19) et du tabou de la belle-mère (p. 272 sqq.). C'est là principalement l'opinion de J. J. Atkinson ; M. *L.* ne l'adopte qu'avec quelque hésitation, parce qu'il n'admet pas toute la série d'hypothèses et de déductions du *Primal Law* de son cousin. Suivant *J. J. A.*, l'homme descend d'un anthropoïde éminemment individualiste, absolument insociable (cf. p. 40 et note et p. 220), semblable au gorille, « chef insociable d'un groupe isolé, solitaire ». Des groupes polygames de ce genre se rencontrent encore dans la race bovine et chez les éléphants, etc. Le mâle, à l'origine, chassait du groupe les jeunes à mesure qu'ils atteignaient leur puberté ; mais, dans la suite des temps « le pur amour maternel triompha des démons de luxure et de jalousie » (p. 231) en sorte que, grâce à l'intervention des mères, les fils purent voir s'écouler leur vie

1) Cf. encore p. 18 : « Un peuple pré-totémiste n'aurait pas conçu l'inceste comme un péché ni l'exogamie comme une loi sanctionnée par un tabou.. plus tard un mythe de parenté avec le totem aurait pris naissance et aurait ajouté la sanction religieuse d'un tabou ».

auprès de leur père, jusqu'alors leur ennemi mortel : à la « famille cyclopéenne » succédait la famille comme elle existe chez maints animaux, les pithécoïdes par exemple. L'intégration des mâles dans le groupe était conditionnelle : c'était le mâle âgé, le *paterfamilias* qui avait en propre toute l'autorité; et c'est à ce moment que se crée la notion de la distinction entre les femelles comme telles (p. 236) et que s'élabore une réglementation de la vie sexuelle à l'intérieur du groupe. C'est donc par une survivance de l'organisation antérieure (groupe composé d'un lot de femelles avec un mâle-père d'une part et d'un lot de mâles adultes de l'autre) que *J. J. A.*, explique l'*avoidance*, l'horreur instinctive, le tabou qui s'élève entre le frère et la sœur, autant dans leur vie sexuelle que dans la vie ordinaire sous toutes ses formes[1]. La horde indisciplinée de mâles adultes n'existait plus à l'état séparé ; mais dans l'intérieur de la famille patriarcale se trouvaient des célibataires contre les besoins sexuels desquels s'élevaient des tabous (de frère à sœur, de fils à mère, de neveu à tante, de frère cadet à femme de frère aîné-père, etc), imposés par le mâle-père ; en sorte que ces célibataires durent se chercher des femmes au dehors d'abord par la violence (survivances : rites d'enlèvement) ; puis cette nécessité devint une habitude sociale sous forme de règle exogamique.

Parvenue à ce stade de son évolution, la famille n'est pas encore identique à celle des demi-civilisés : car les relations sexuelles entre père et fille sont non seulement licites, mais normales, légales, nécessaires. Or, à la mort de chaque patriarche il restait beaucoup de veuves dont quelques-unes jeunes, et cependant tabouées pour tous les autres hommes du groupe familial : d'où l'immigration de célibataires étrangers, non soumis aux tabous puisque non apparentés, qui venaient s'agréger à la tribu (d'où le matriarcat) ou emmener ces veuves afin de constituer un nouveau groupe à côté du premier, une phratrie (p. 250 sqq.). Et c'est alors, la femme étant libre et égale, bien mieux, supérieure à l'homme, que naît chez elle l'instinct de propriété sexuelle, la jalousie (p. 256). Ceci admis, l'évolution postérieure de la famille est pour *J. J. A.*, des plus claires.

Mais il est inutile d'entrer dans le détail : la critique des théories de son cousin a été faite tout au long par A. Lang et je renvoie aux notes additionnelles des pages 238, 248, 278 et 293. On voit d'ailleurs que la

1) Sur l'universalité de ce tabou cf. *Primal Law*, pp. 214-215, et de préférence E. Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 316-319.

plupart des explications de *J. J. A.*, ne portent que sur une face des institutions examinées et que, surtout, le point de départ même est le plus faux qui se puisse concevoir : car tout démontre que si l'homme diffère des animaux c'est précisément par sa sociabilité. De plus, c'est un grand défaut dans tous ces raisonnements d'attribuer une telle antiquité à des sentiments aussi complexes que la jalousie et l'amour maternel et à les donner comme point de départ à des institutions sociales. Dire qu'un sentiment comme la jalousie est primaire, et par suite, le différencier du sentiment d'appropriation et de l'intérêt, c'est d'ailleurs reprendre une vieille théorie, indiquée vaguement par Darwin et reprise avec autorité par Hildebrandt[1] : en ces matières surtout il ne suffit pas d'affirmer, il faut prouver. Enfin tout ce qui concerne les tabous doit être revu avec en main le livre de E. Crawley.

Comme la première partie du livre de M. *L.* est destinée à donner aux hypothèses de *J. J. A.*, une base de faits (par exemple à montrer comment le mariage de groupe concorde ou non avec la théorie de la famille cyclopéenne) il n'est point d'un intérêt spécial d'en faire ici l'analyse. Il vaut mieux examiner les opinions de M. Lang sur le totémisme, ses origines et ses évolutions.

L'auteur commence (pp. 132-135) par distinguer, à la suite de J. G. Frazer, les totems collectifs des totems individuels et propose de laisser à ces derniers leur nom local (nyarong, nagual, yunbeai, etc.). « Je fais, dit-il, cette restriction non pas pour simplifier le problème du totémisme en laissant de côté le totem individuel, le totem sexuel, etc., mais parce que je constate que partout les demi-civilisés se servent d'un mot pour désigner le totem collectif héréditaire et d'un autre mot pour la plante ou l'animal qui protège les individus, les sociétés magiques, etc. Le vrai totem est une plante ou un animal ou toute autre chose qui est l'ami héréditaire et l'allié du clan ; mais toute plante, tout animal qui sont alliés à des individus ou à des sociétés magiques ne sont pas des totems » (p. 133). Cette distinction de M. *L.* doit être acceptée en ce sens que totémisme, nyarongisme, etc., sont des formes d'une même représentation religieuse.

L'auteur a de même raison lorsqu'il rejette les expressions de « culte du totem » et de « dieu totem » ; mais cela n'empêche pas qu'il y ait, M. *L.* ne le dit pas, des cultes totémiques, par exemple chez certaines

1) *Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen*, 1er Theil, Iena, 1896.

tribus de l'Australie centrale. Il est certain que le totem n'est pas adoré comme tel ; mais il est également certain que les rites arunta présupposent, expriment et maintiennent la conception d'une identité essentielle entre des espèces animales ou végétales et des groupes humains, c'est-à-dire sont totémiques. Quant à une autre affirmation de l'auteur : « les totems dans leur stade le plus ancien connu ont très peu à faire avec la religion et n'avaient probablement à l'origine rien de religieux » (p. 138) nous la laissons au compte de M. *L.*; en ces matières il faudrait surtout prouver et de plus s'entendre sur le sens du mot *religieux*.

Puis vient la critique des différentes explications du totémisme. Celles que donnent les demi-civilisés eux-mêmes doivent être, selon l'auteur, rejetées d'emblée. Quant aux autres théories, M. Lang les classe comme suit :

1° Théorie de Max Muller : le totem est d'abord une marque collective de clan, puis un nom de clan, puis le nom d'un ancêtre du clan, enfin quelque chose à quoi le clan rend un culte ;

2° Théorie de Herbert Spencer : le totem est à l'origine un surnom individuel ;

3° J. G. Frazer : le totem est le réceptacle de l'âme extériorisée ;

4° N. W. Thomas : le totem individuel est l'âme même de l'individu ;

5° Wilken et E. Tylor : le totem est le véhicule de l'âme réincarnée ;

6° Miss A. Fletcher : le totem est le protecteur désigné par un rêve ou une hallucination ;

7° Hill Tout : le totem de clan est un développement du totem individuel ou esprit protecteur ;

8° Hose et Mac Dougall : le totémisme pourrait être un nyarongisme systématisé ;

9° Haddon : le totem est à l'origine un surnom du type *les mangeurs-de-tortue*; puis aurait été conçue une parenté du clan avec l'animal qui est sa nourriture spéciale.

Toutes ces théories, M. *L.* les critique avec la finesse et la verve qu'on lui connaît, pour, en fin de compte, en proposer une nouvelle : elle ressemble à celle de Haddon en ce qu'elle part du nom regardé comme *imposé de l'extérieur* sous forme de surnom ; l'auteur prend comme point de départ ce fait qu'en Europe les habitants d'une localité désignent les habitants des localités voisines au moyen de sobriquets parmi lesquels on trouve ceux de : vache, lézard, pigeon, etc., mangeurs-d'oignons, de corbeaux, de grenouilles, etc., c'est-à-dire tenant soit à une manière d'être habituelle soit à la nourriture principale. De ces sobri-

quets européens, M. *L.* rapproche les noms de clans sioux. Le surnom servirait donc de lien entre les individus d'un même groupe; peu à peu des mythes explicatifs du surnom seraient inventés et créeraient : les tabous, la magie et les rites de toutes sortes (p. 187).

M. Lang a pris soin de répondre d'avance à un certain nombre d'objections possibles : par exemple pp. 188-190 il discute les influences réciproques de la croyance et des manières d'agir; plus loin pp. 190-196, il affirme que le totémisme est un système social et que sa propre théorie sur le surnom n'est en rien individualiste.

Mais l'auteur choisit les objections auxquelles il peut répondre. Par contre il se garde de prouver :

1° Qu'un sobriquet donné *du dehors* a pu être accepté comme nom par ceux *du dedans*;

2° Qu'un mythe (explicatif) peut créer des institutions sociales.

Ici en effet M. Lang se contente d'affirmer : « C'est un fait que les noms donnés du dehors sont peu à peu acceptés; c'est un fait que des noms une fois acceptés sont expliqués par des mythes; c'est un fait que les mythes en viennent à être crus et que la croyance influence l'acte » (p. 188). C'est un fait? Pour la dernière proposition, sans doute; mais pour les deux premières, on désirerait des preuves. Sans compter que dans bien des cas le nom est lui-même le résultat d'un mythe; et que le mythe présuppose une croyance, laquelle croyance s'exprimait dès l'abord en actes. Si un groupe surnomme un groupe voisin les mangeurs-de-grenouilles, c'est que ce groupe voisin regardait les grenouilles comme sa nourriture favorite; et si cela était, on ne voit pas comment ce fait seul d'être surnommés mangeurs-de-grenouilles amènerait ces gens à tabouer la grenouille, à ne pas s'épouser entre soi, à faire aux grenouilles mortes des funérailles humaines, à exécuter des danses-de-grenouilles, etc., etc., c'est-à-dire à accomplir tous les actes totémiques et à vivre, socialement, au stade totémique. De même avec tous les autres surnoms.

M. *L.* nous dit (p. 189) que son hypothèse a cet avantage de nous reporter à une période de l'évolution des sociétés et des idées humaines où tout n'existait encore qu'à l'état amorphe; il avoue en même temps que toute hypothèse ici est invérifiable. Cependant il semblera plus conforme aux connaissances qu'on possède actuellement sur la psychologie des demi-civilisés et sur la constitution et les transformations de leurs croyances et coutumes de regarder le nom (ou surnom) comme quelque chose de postérieur, de relativement récent : car le nom (ou surnom) est lui-même le plus souvent un mythe, c'est-à-dire une

explication. Les non-civilisés de l'époque lointaine où nous reportent sans cesse les deux cousins devaient, moins encore que les demi-civilisés d'aujourd'hui, distinguer l'espèce humaine des espèces animales et végétales; or c'est sur l'assimilation de ces espèces les unes aux autres que reposent les éléments culturels et rituels du totémisme parmi lesquels le nom (qu'il soit donné du dehors ou inventé au dedans, n'importe); le nom est une résultante et non pas un germe.

Ainsi le livre des deux cousins n'apporte guère à la science que de nouveaux éléments de controverse. La lecture en est d'ailleurs facile, agréable et toujours M. Lang sait présenter ses hypothèses d'une manière séduisante; comme toujours aussi la partie de son livre où il critique les théories d'autrui est la meilleure.

A. van Gennep.

T. K. Cheyne. — **Critica Biblica or critical notes on the text of the Old Testament Writings**. Part I : Isaiah and Jeremiah. — Part II : Ezekiel and minor Prophets. — Part III : First and Second Samuel. — London, Adam and Charles Black, 1903. — 1 vol. in-8° de 312 pages. Prix : 8 sh. 6.

Sur la couverture même de ces publications, l'auteur à défini ses *Critica Biblica*. C'est, dit-il, une collection de notes entièrement nouvelles sur les difficultés que présente le texte hébreu de la Bible. Ces notes sont nées des études auxquelles s'est livré l'auteur, pour la préparation de ses articles de l'*Encyclopædia Biblica*. Prenant pour point de départ les résultats de la critique textuelle, tels que Lagarde et Wellhausen les ont établis, l'auteur a voulu compléter, et, si possible, corriger l'œuvre de ces savants, par l'application et la combinaison des méthodes critiques ancienne et nouvelle.

A ces déclarations reproduites sur la couverture de chacun des fascicules, et formant comme un sous-titre, l'auteur a joint, dans le premier de ses opuscules, une préface plus explicite. Il y montre tout d'abord l'étroite relation existant entre l'*Encyclopædia* et les *Critica*; c'est le même esprit qui a inspiré l'une et l'autre de ces œuvres. La critique biblique, telle que Kuenen et Wellhausen l'ont conçue et appliquée, est aujourd'hui insuffisante; la science exige davantage. Les travaux de ces sa-

vants, aussi bien que ceux de Lagarde, Klostermann, etc., — et nous ajouterons ceux de Cheyne, — ont établi le déplorable état critique du texte hébreu de l'Ancien Testament. Cheyne tire de ce fait la conclusion, juste en soi, que l'effort tout entier de la critique doit porter sur l'examen de ce texte et la reconstitution d'un texte meilleur; ainsi disparaîtront sans doute plus d'un de ces termes rarissimes, désignés sous le nom de ἅπαξ λεγόμενα, et que les philologues, par les ressources extraordinaires de leurs recherches, résolvent des façons les plus variées et les plus inattendues.

Qu'il y ait beaucoup de vrai dans le jugement ainsi formulé par Cheyne, cela est certain. Mais ce qui est non moins évident, c'est que, par la correction à outrance du texte hébreu, la porte est largement ouverte à l'arbitraire et que la critique tend à devenir l'hypercritique. C'est le reproche que l'on peut adresser, sans aucun parti pris, à plusieurs articles de l'*Encyclopædia*. Les *Critica Biblica* nous en fourniront aussi des exemples, et cela déjà même à la fin de la préface que nous analysons.

L'auteur déclare en effet, en terminant son introduction, qu'il a abandonné la théorie d'une invasion scythe, que les prophètes auraient prédite. Ce que les prophètes dénoncent tant en Israël qu'en Juda, c'est le danger de la religion Jerahmeélite (nord de l'Arabie). Les prophètes parlent sans cesse de Jerahmeël, Misrim et Asshur, c'est-à-dire du nord de l'Arabie. Il deviendra même de plus en plus probable que l'Exode d'Israël était la sortie de Misrim, c'est-à-dire d'Arabie, et non de Misraim, c'est-à-dire d'Égypte. Ces déclarations préviennent le lecteur du point de vue de l'auteur ; on ne saurait méconnaître la grande franchise de ce dernier. Libre au lecteur de poursuivre l'étude du livre, ou de refermer celui-ci sans autre examen.

I. *Esaïe*. — Ch. I. La clef du problème historique de cette prophétie est la découverte que la guerre syro-ephraïmite était en réalité une invasion Jerahmeélite. Il faut lire au v. 9 au lieu de כסדם *comme Sodome* כושם *Cusham* ou *Cush* (territoire du nord de l'Arabie limitrophe d'Israël). כעיר נצורה *comme une ville assiégée* de la fin du v. 8 provient vraisemblablement d'une glose marginale où on lisait : ירחמאל רצן *Jerahmeël, Reson*. Au v. 20 la désobéissance à Jahvéh sera punie par l'exil à Jerahmeël : Cheyne substitue ירחמאלה au חרב *épée* du texte. Enfin les אילים *térébinthes* des v. 29-30 doivent être encore lus ירחמאל *le culte Jerahmeélite*. — On jugera par les corrections proposées par l'auteur pour ce premier chapitre de la méthode qu'il suit dans la reconstitution

du texte hébreu. Il est à peine besoin d'ajouter qu'il nous est impossible de suivre l'auteur chapitre par chapitre. Nous nous contenterons de signaler un ou deux exemples parmi les plus remarquables et les plus intéressants de sa critique textuelle. Le lecteur saisira fort bien par là le caractère général de la méthode de l'exégète anglais.

Chap. VII, 14-15 : « Voici, la jeune femme deviendra enceinte, elle enfantera un fils, et elle lui donnera le nom d'Emmanuel. Il mangera de la crème et du lait... » עמנואל est une corruption de ירחמאל ; il en est de même des mots חמאה et יאכל du v. 15 ; quant au mot ודבש, il représente le verbe de la phrase et doit être lu תעזב ; de cette façon le nom de l'enfant devient et signifie : « Jerahmeël sera abandonné ».

Au point de vue de la théorie de Jerahmeël, aucune différence entre le premier et le second Esaïe.

Chap. LII, 3 : « Ainsi parle Jahvéh : C'est gratuitement que vous avez été vendus et ce n'est pas à prix d'argent que vous serez délivrés ». Ce passage doit être probablement lu : « Vous avez été vendus à Jerahmeël et vous ne serez pas délivrés par Cusham ».

Il est inutile de donner d'autres spécimens de ces transformations extraordinaires de textes. Ce qu'il serait intéressant de connaître, ce sont les principes et les raisons sur lesquels Cheyne se fonde pour bouleverser ainsi l'Ancien Testament. On attendait beaucoup d'un article qui a paru dans le « Hibbert Journal » : *Pressing needs of the Old Testament study* (July 1903). Mais les lecteurs ont été déçus, et espèrent toujours que Cheyne justifiera sa nouvelle méthode de critique textuelle.

II. *Jérémie*. — L'auteur commence par ces mots : « Qui est Jérémie? Son nom est une déformation populaire de ירחמאלי (Jerahmeëlite) et ses prophéties sont remplies d'allusions à Jerahmeël ». Mêmes transformations de textes que dans Esaïe.

III. *Ezéchiel*. — C'est également de Jerahmeël qu'il est question dans ce prophète. Ezéchiel a vécu (temporairement ?) dans le pays de Jerahmeël, dont un synonyme fréquent est Ismaël. Ex. : « J'arrivai à Tel Abib, vers les exilés qui demeuraient près du fleuve Kebar, etc. » (III, 15). Cheyne propose de ce texte, certainement altéré, la double traduction suivante (texte masorétique et texte des Septante) : « Et j'allai vers la troupe des exilés à Tel-Arab (Ismaël auprès de la rivière de Jerahmeël) et Tel-Asshur (Jerahmeël, Ismaël) etc. ». Ou bien : « Et j'allai vers la troupe des exilés à Tel-Jerahmeël et Tel-Asshur (Ismaël auprès de la rivière de Jerahmeël, Ismaël). » Au chap. XXVII, 22 on lit dans l'hébreu : « Les marchands (רכלי) de Seba et de Raema, etc. » Pour

Cheyne רכלי doit être lu ירחמאל, en sorte que dans ce texte sont mentionnées différentes branches de Jerahmeélites.

IV. *Petits Prophètes.* — Même théorie pour les petits prophètes. En voici quelques exemples. Lo-Ruhamah (*Osée*, I, 6) et Lo-Ammi (*Osée*, I, 9) font allusion à Jerahmeël. Les Grecs יון (*Joël*, IV, 6) ne sont autres que Jerahmeël, et Cheyne pose la formule suivante : יון était originellement יבן = ימין = ירחמאל. Dans Beth-Eden (*Amos*, I, 5), Eden est le site du paradis Jerahmeélite. Le nom du prophète Jonas יונה vient de יוני (Javanite = Jamanite = Jerahmeélite). *Michée*, IV, 8 : « Et toi, tour du troupeau, colline de la fille de Sion, etc. » doit être probablement lu : « Et toi, ô Jerahmeël [forteresse d'Arabie], peuple de Sion, etc. » Le texte fait allusion à une attaque de Jérusalem par une coalition de tribus du nord de l'Arabie, dans *Nahum*, I, 4, le premier אמלל (Bachân et le Carmel *languissent*) est certainement une corruption de ירחמאל, etc.

IV. 1 et 2 *Samuel*. — Les difficultés textuelles de ces deux livres sont trop connues pour qu'il soit besoin d'insister. L'auteur les résoud par la même méthode. Les faits racontés dans ces écrits sont en étroite relation avec Jerahmeël. Il est certain qu'une grande migration sémitique, partie d'Arabie, a eu lieu entre 3000 et 2000 av. J.-C., migration qui a laissé des traces dans les noms royaux de l'ancien Empire babylonien et qui a dû exercer aussi son influence sur les noms de la Palestine. Nous pouvons donc trouver, partout en Palestine, des noms du nord de l'Arabie (Jerahmeël). Nous n'en donnerons qu'un seul exemple, tiré de II *Sam.*, I, 17-27. On lit dans le texte hébreu : « Voici il (ce chant) est écrit dans le Livre du Droit : L'élite d'Israël a succombé sur tes collines ! Comment tes héros sont-ils tombés ! » C'est le début du célèbre fragment connu sous le nom de *cantique de l'arc*. Cheyne traduit ainsi : « Pour les fils de Jerahmeël[1]. Voici, cela est écrit dans le livre de Asshur : Sur tes hauteurs, o Jerahmeël, comment les héros sont-il tombés !

Nous n'allongerons pas nos citations des travaux de Cheyne ; celles que nous avons faites suffisent amplement pour mettre en lumière le point de vue de l'auteur et pour donner au lecteur une idée très nette de ses procédés exégétiques.

Quant à porter un jugement sur la méthode critique de Cheyne, nous attendons d'avoir sous les yeux la justification et la démonstration scientifiques de cette méthode. Dans les *Critica*, en effet, l'auteur ne nous

1) Correspond à l'hébreu : בני יהודה qui précèdent le mot énigmatique et isolé קשת (arc), que nous n'avons pas traduit.

donne que les résultats de sa critique ; il ne nous expose nulle part les raisons scientifiques qui l'ont conduit dans cette voie. Il se contente de nous dire : il faut lire ce texte de cette façon, substituer tel mot à tel autre, etc. Nulle part il n'établit les raisons péremptoires de sa nouvelle exégèse.

Le bouleversement apporté par les travaux de Cheyne dans le texte et l'exégèse de l'Ancien Testament sont trop grands pour qu'un théologien aussi éminent que le célèbre professeur d'Oxford ne satisfasse au désir si légitime que nous venons d'exprimer.

Edouard Montet.

C. F. Burney. — **Notes on the Hebrew text of the Books of Kings with an introduction and appendix.** — Oxford, Clarendon Press, 1903. 1 vol. in-8 de xlviii et 384 pages.

Le but du présent ouvrage est de fournir un commentaire critique et grammatical sur le texte hébreu des livres des Rois, suivant le modèle de l'ouvrage du même genre publié par M. Driver sur le texte original des livres de Samuel.

Dans l'introduction, l'auteur caractérise tout d'abord le procédé du rédacteur deutéronomiste de nos livres ; il étudie le cadre dans lequel celui-ci enchâsse les récits puisés aux anciennes sources et le jugement qu'il porte sur les différents règnes, ainsi que les considérations religieuses plus étendues qu'il intercale parfois. Il montre ensuite qu'il faut admettre deux rédacteurs principaux : le premier a écrit la plus grande partie des livres des Rois aux environs de 600 avant notre ère, le second a ajouté la suite des événements allant jusqu'en 561, plus spécialement II *Rois*, xxiii, 31-xxv, 30, ainsi que certains autres textes où il est fait allusion à l'exil. M. Burney croit même qu'outre ces deux rédacteurs d'autres auront retouché nos livres. Il le conclut entre autres du fait que la version des Septante offre quelquefois un texte plus primitif que le texte massorétique. D'après lui, les additions les plus récentes ne peuvent provenir que d'un rédacteur qui connaissait déjà le Code sacerdotal.

Notre auteur donne ensuite une caractéristique des principales versions anciennes des livres des Rois, en premier lieu de celle des Septante. Il cite de nombreux exemples de corruptions diverses qui se trou-

vent dans cette version. Il s'arrête moins longuement aux Targum. Puis il passe à la Peschito, ainsi qu'aux anciennes versions latines.

Il parle enfin des synchronismes du compilateur de nos livres, pour faire ressortir les différences qui existent également à ce sujet entre le texte massorétique et d'autres versions.

Dans le corps de l'ouvrage, l'auteur relève, chapitre après chapitre et, en tant que cela paraît nécessaire, verset après verset, tous les termes ou expressions difficiles du texte hébreu de nos livres bibliques, pour en étudier le sens exact. Dans ce but, il recourt généralement aux textes hébreux parallèles et à ceux des anciennes versions. Il mentionne et discute aussi les vues des meilleurs critiques modernes. Il s'arrête plus longuement aux morceaux qui présentent des difficultés particulières, et les éclaire de considérations critiques générales, avant d'entrer dans les détails.

Nous n'avons donc pas devant nous un commentaire complet et ordinaire de nos livres. Les textes qui n'offrent pas de difficulté aux yeux de l'auteur, il les passe simplement sous silence. Son commentaire est presque exclusivement grammatical et critique. Il veut principalement établir le véritable sens des textes et distinguer les unes des autres les passages de provenance différente. Plus rarement il fait des observations historiques ou archéologiques. Mais il fait, par exemple, ressortir que la cité de David se trouvait sur la colline est de Jérusalem et non sur la colline opposée, comme on le croyait autrefois. Il montre que les 480 ans de I Rois, VI, 1, sont un chiffre fictif, provenant d'un rédacteur postérieur. Il donne une description du temple de Salomon. Il reproduit même, sur des planches spéciales, les types d'anciens bassins roulants, pour expliquer le passage difficile se rapportant à ce sujet (I *Rois*, VII, 27-37). Des explications de ce genre sont toutefois relativement rares.

L'appendice renferme le texte original et une traduction anglaise de l'inscription célèbre du roi moabite Méscha et de celle de Siloé, puis la simple traduction de l'inscription du monolithe de Salmanasar II, de deux fragments des annales du même roi se rapportant à Hazaël de Damas et à Jéhu, enfin de la narration de la troisième campagne de Sanchérib, d'après le cylindre Taylor. Le tout se termine par un index des principales questions soulevées dans le livre.

Celui-ci est un travail vraiment consciencieux. L'auteur se laisse exclusivement guider par les principes de la critique exégétique et historique. Il est donc un guide sûr. Mais son ouvrage ne pourra évidemment rendre service qu'à un nombre restreint de lecteurs. Lui-même le

destiné aux étudiants en théologie qui veulent s'initier à l'étude de la langue hébraïque. Nous nous demandons, à la vérité, s'il ne suppose pas chez eux trop de connaissances. S'il veut principalement rendre service aux commençants, pourquoi n'a-t-il pas mis partout les points-voyelles aux nombreuses citations hébraïques ? Est-ce que, dans les pays de langue anglaise, les commençants sont généralement assez avancés pour pouvoir s'en passer ? Nous en doutons quelque peu. Notre ouvrage permet, en tout cas, à ceux qui s'occupent de l'exégèse de l'Ancien Testament, de s'orienter facilement touchant les principales questions de critique que présentent les deux livres bibliques auxquels il se rapporte. Et nous sommes heureux de pouvoir constater une fois de plus, à cette occasion, combien, dans les écoles de langue anglaise, la critique sacrée s'engage toujours davantage dans une voie saine et fructueuse. Il est évident que la science n'y gagnera pas seulement, mais aussi les Églises, auxquelles on prépare, de cette façon, des conducteurs éclairés, à la hauteur du public cultivé de nos jours.

C. Piepenbring.

E. Sokolowski. — **Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander**. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. — Goettingue, 1903, Vandenhoeck et Ruprecht, xii-284 p., 7 m.

M. Emil Sokolowski s'est proposé d'étudier, comme l'indique le titre de son livre, les notions pauliniennes d'esprit et de vie et leurs relations réciproques. Il a en même temps voulu rechercher quelle est l'origine, ou plutôt, quelles sont les origines de ces idées. L'ouvrage est divisé en cinq parties d'inégale longueur. Les quatre premières sont consacrées à exposer la notion de la vie (pp. 4-39), le rapport de la vie et de l'esprit (pp. 40-95), la méthode de l'activité de l'esprit (pp. 95-113), et enfin l'anthropologie paulinienne (pp. 113-164). Dans la dernière partie, de beaucoup la plus étendue puisqu'elle occupe plus du tiers du volume (115 pages sur 279 ; pp. 164-279), M. Sokolowski s'attache à déterminer l'origine des idées qu'il vient d'exposer.

A propos de la vie, il montre que pour Paul la vie véritable est celle qui suit la résurrection des morts, elle est une conséquence de l'expiation. La foi est le moyen par lequel le renouvellement de la vie, qui

constitue la justification, se réalise pour chaque individu. Il ne convient pas cependant de creuser un fossé trop profond entre la vie actuelle et la vie future, car il y a entre elles unité fondamentale. M. Sokolowski montre ensuite par une analyse détaillée des textes, que c'est l'esprit qui produit cette vie nouvelle et qui donne au croyant l'assurance de sa justification. — M. Sokolowski consacre à la théorie paulinienne si originale de la garantie de la vie par l'esprit, un chapitre intéressant, bien qu'on puisse regretter là, comme ailleurs, que son exégèse souvent trop minutieuse se perde parfois dans des détails sans importance.

Le chapitre suivant où M. *S.* traite de l'activité de l'esprit dans la parole, met en lumière cette idée paulinienne que c'est l'esprit seul qui est efficace dans la prédication de l'Évangile. Le second chapitre de cette même partie, qui est intitulé « L'esprit et le baptême », nous paraît moins bien réussi. M. *S.* interprète ici les textes d'une manière par trop littérale, sans tenir assez compte de ce fait que le baptême a pour Paul surtout une valeur symbolique.

La quatrième partie, consacrée tout entière à l'anthropologie paulinienne, est des plus remarquables par la finesse et la précision des analyses et par l'exactitude de l'exégèse. Le premier chapitre est consacré à la chair, en quoi M. Sokolowski voit l'élément matériel, constitutif de la nature humaine faible et périssable par essence. La chair est principe du péché par son opposition avec l'esprit, mais il ne faut pas identifier chair et péché, car Paul dit que le péché habite dans la chair, et de plus le Christ a vécu sans péché dans la chair humaine. Ce dernier argument n'est d'ailleurs nullement probant, car Paul dit seulement que Dieu a envoyé son fils ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (*Rom.*, 8, 3). M. *S.* essaye ensuite de définir les autres éléments qui, avec la σάρξ constituent l'homme extérieur (ἔξω ἄνθρωπος). Il analyse ainsi successivement les idées de νοῦς, de συνείδησις, de καρδία, de πνεῦμα. M. Sokolowski nous paraît ici vouloir mettre dans les idées pauliniennes une précision qu'elles n'ont jamais eue. Paul n'a pas de système psychologique original; il use tout simplement des idées répandues de son temps, aussi est-ce, nous semble-t-il, faire fausse route que de chercher, comme notre auteur, à définir avec précision le rapport des notions de καρδία et de συνείδησις par exemple. Le dernier chapitre de cette partie, consacré à l'action de l'esprit de Dieu sur l'homme naturel, nous paraît être mieux réussi. M. Sokolowski établit que ce qu'il y a de nouveau dans le chrétien, c'est le produit de l'action de l'esprit de Dieu et de la réaction de l'esprit de l'homme.

La dernière partie du volume est consacrée, avons-nous dit, à rechercher quelles sont les origines des conceptions pauliniennes exposées dans la première partie du livre. M. Sokolowski fait à ce propos des analyses intéressantes des idées juives et grecques, car, selon lui, le paulinisme a ses racines à la fois dans le judaïsme et dans l'hellénisme, par quoi il faut entendre, non pas l'hellénisme pur, mais celui des apocryphes de l'Ancien Testament. A cela il faut ajouter, pour ce qui concerne en particulier l'idée du baptême, l'influence des mystères si développés dans le monde oriental à l'époque où vivait Paul. Mais ces influences, M. Sokolowski le déclare expressément, ne suffisent pas pour expliquer l'originalité du paulinisme. Il faut encore faire intervenir comme facteur déterminant, la personnalité même de l'apôtre, telle que l'a formée l'expérience mystérieuse du chemin de Damas. Il y a là une idée parfaitement juste, mais sur laquelle M. Sokolowski a peut-être eu tort de ne pas insister davantage. On s'efforce de nos jours — et avec pleine raison — d'expliquer le paulinisme par le judaïsme ou par l'hellénisme, mais on aurait grandement tort de ne pas attribuer à la personnalité de l'apôtre et à ses expériences, l'importance décisive et capitale qu'elles ont eue. C'est un écueil que M. Sokolowski n'a peut-être pas su toujours complètement éviter. Il voit par exemple (p. 217) une trace de l'influence grecque dans cette idée paulinienne que la vie future commence immédiatement après la mort (II *Cor.*, *5*, 1, par exemple). Cette manière de voir ne nous paraît pas absolument justifiée. Ce qui s'oppose à ce que nous voyions ici une idée grecque, c'est qu'au moment où Paul écrit aux Thessaloniciens (cf. I *Th.*, *4*, 16, 17), et plus tard encore, au moment où il écrit pour la première fois aux Corinthiens (cf. I *Cor.*, *15*, 51, 52), il se représente les morts comme endormis et comme ne devant se réveiller qu'au moment de la parousie, pour avoir part alors à l'achèvement de la Rédemption et à la pleine possession de la vie. Ainsi, la pensée de Paul s'est modifiée entre la 1re et la 2e épîtres aux Corinthiens. Il est bien difficile d'admettre que ce soit sous l'influence de l'hellénisme, car il est peu vraisemblable qu'après la composition de la 1re épître aux Corinthiens, la pensée de Paul ait été encore assez peu arrêtée pour qu'elle ait pu subir des influences extérieures. C'est à une cause tout intérieure qu'il faut, selon nous, attribuer la transformation de la pensée de l'apôtre. Jusque-là, Paul croyait qu'il serait encore vivant au moment de la parousie. A l'époque où il écrit la seconde épître aux Corinthiens, il commence à être hanté par l'idée de la possi-

bilité de sa mort avant le retour du Christ[1]. Ceci le conduisit sans aucun doute à envisager à un point de vue tout nouveau le problème du sort des morts. Ce fut sa foi religieuse qui l'amena à l'idée que sa vie véritable ne pouvait être réellement interrompue, parce qu'il ne lui était pas possible d'admettre que sa communion avec Dieu par Jésus-Christ pût être brusquement brisée. Nous donnerions donc sur ce point à la question de l'origine de la pensée paulinienne une solution toute différente de celle que propose M. Sokolowski, attribuant pour notre part aux idées grecques tout au plus, l'importance d'une cause accessoire et secondaire.

Quoi qu'il en soit de l'opinion de M. Sokolowski sur ce point, son livre est fait avec beaucoup de soin. Il contient un grand nombre d'observations ingénieuses. Malheureusement la minutie parfois excessive des analyses n'est pas compensée par l'abondance et l'intérêt des idées générales.

Maurice Goguel.

Paul Feine. — **Der Römerbrief**. Eine exegetische Studie. — Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1903. — 1 vol. gr. in-8 de 150 p. — Prix : 5 mark.

L'ouvrage que nous présentons aux lecteurs de la Revue a été suggéré à son auteur par l'étude que M. Spitta a publiée en 1901 sur l'épître aux Romains[2]; pourtant la discussion des opinions de M. Spitta ne remplit pas tout le volume. M. Feine divise son étude en trois parties : dans la première, il indique quel est le problème que pose l'épître aux Romains et comment ce problème est résolu par quelques critiques contemporains ; il cite ainsi et discute brièvement les opinions de MM. Zahn, Spitta, Pfleiderer, Bernh. Weiss, Weizsäcker, Jülicher[3]. Dans la seconde partie, l'auteur donne sa propre solution du problème. Dans la troisième enfin, il revient sur l'hypothèse de M. Spitta et in-

1) Peut-être que les circonstances critiques que Paul traversa à Éphèse et auxquelles il fait allusion dans II *Cor.*, 1, 8, furent pour quelque chose dans la naissance de cette idée.

2) *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, III, 1. *Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer*. Gœttingue, 1901.

3) On est surpris qu'il ne soit pas fait mention de l'opinion de M. Holtzmann.

dique les raisons qui l'empêchent de s'y rallier. On voit immédiatement les défauts de ce plan. Le plus grave est qu'il amène M. *F.* à critiquer d'abord d'une manière générale l'opinion de M. *S.*, puis à l'abandonner complètement pour ensuite y revenir en détail.

Voyons d'abord la position prise par M. *F.* à l'égard de la théorie de M. *S.* Partant de la multiplicité des salutations à la fin de l'épître (*15*, 33. *16*, 20. *16*, 23), et de l'incertitude de la tradition manuscrite relativement à la place de la doxologie finale (fin du ch. *14* ou fin du ch. *16*), M. *S.* suppose que nous avons dans l'épître actuelle deux lettres différentes de Paul, combinées de manière à être conservées tout entières, à l'exception de la salutation initiale de la seconde. La première comprendrait les versets *1*, 1 à *11*, 36. *15*, 8 à 33. *16*, 21 à 27, c'est-à-dire toute la partie dogmatique de l'épître, le développement sur les forts et les faibles, une salutation finale et la doxologie ; la deuxième serait formée de *12*, 1 à *15*, 7, et de *16*, 1 à 20, c'est-à-dire de la majeure partie des développements pratiques de l'épître et des salutations nominales du chapitre *16*. La première lettre aurait été écrite par Paul à Corinthe pendant le dernier séjour qu'il y fit[1] ; elle serait formée d'une lettre adressée par Paul à tous les judéo-chrétiens au moment de la conférence de Jérusalem, et que l'apôtre aurait appropriée à sa nouvelle destination en composant une introduction et une conclusion nouvelles, dans lesquelles les lecteurs sont qualifiés de pagano-chrétiens, alors qu'à plusieurs reprises dans le corps de l'épître, Paul semble s'adresser à des judéo-chrétiens. La seconde épître aurait été écrite par Paul, d'Orient, après sa libération ; ainsi s'expliquerait comment l'auteur connaît personnellement un certain nombre des membres de la communauté romaine (*16*, 1-20). Cette seconde épître aurait été composée entre 63 et 64.

M. *F.* commence par reconnaître que le point de départ choisi par M. *S.* est excellent, et que la fin de l'épître aux Romains présente un problème qu'il faut absolument résoudre si l'on veut traiter à fond la question de cette épître, mais il fait les plus expresses réserves sur la solution proposée. Il montre d'abord que rien dans le corps de l'épître ne rend nécessaire la division pratiquée par M. *S.* Les chapitres *12* et suivants développent le principe posé par Paul au ch. *6*, à savoir que le chrétien doit devenir le serviteur de la justice. Il serait de plus fort étonnant et contraire à la méthode suivie dans toutes les autres

1) C'est-à-dire à l'époque où la majorité des critiques placent la composition de l'épître.

épitres pauliniennes, que l'apôtre ait composé une lettre uniquement dogmatique sans conclusions pratiques, et plus tard une épître uniquement pratique sans principes dogmatiques.

Il faut reconnaître que les raisons alléguées par M. *F.* en faveur de l'unité de l'épître aux Romains ont un grand poids. Aussi bien, M. *S.* n'aurait vraisemblablement pas été amené à mettre l'unité de l'épître en doute, s'il n'avait eu à résoudre le problème des multiples fins. C'est là le point faible de sa théorie. Quant à l'ingénieuse hypothèse grâce à laquelle M. *S.* explique comment il se fait que les Romains apparaissent tantôt comme judéo-chrétiens, tantôt comme pagano-chrétiens, M. *F.* l'écarte, avec pleine raison selon nous. D'abord cette adaptation d'une ancienne épître étonne un peu de la part de Paul, et surtout, il n'y a absolument rien qui prouve, ni même qui indique que Paul ait adressé cette circulaire aux judéo-chrétiens. M. *F.* repousse donc l'hypothèse de M. *S.* tout entière.

Voyons maintenant la solution qu'il propose. Le problème à résoudre, c'est, selon lui, d'expliquer comment Paul écrivant aux Romains qu'il présente comme des pagano-chrétiens, leur adresse cependant des développements sur le rôle de la loi et du peuple juif, ce que M. *F.* appelle d'un terme impossible à rendre en français « *eine Auseinandersetzung zwischen dem paulinischen Evangelium und dem Judentum* ». Il faut en outre expliquer pourquoi les destinataires de l'épître sont présentés, tantôt comme pagano-chrétiens, tantôt comme judéo-chrétiens : M. *F.* prend d'abord très nettement position dans le débat sur la composition de la communauté romaine, qui est pour lui pagano-chrétienne. Pour démontrer cette thèse, il s'attache à prouver que les passages où les chrétiens de Rome apparaissent comme étant d'origine juive, n'ont pas le sens et la portée qu'ils semblent avoir au premier abord. Quand Paul écrit : « Si toi qui es juif, etc... » (2, 17), ou bien « Abraham notre ancêtre » (4, 1), il songe d'après M. *F.* à un interlocuteur juif imaginaire. Si cette fiction est à la rigueur admissible pour 2, 17 elle est beaucoup plus contestable pour 4, 1. Quand Paul écrit : « Je parle à des gens qui connaissent la loi » (7, 1), et qu'il ajoute : « Vous êtes morts à la loi » (7, 4), on peut difficilement écarter l'idée de lecteurs plus ou moins judaïsants; c'est pourtant ce que fait M. *F.* par une exégèse des plus contestables. « Si Paul, dit-il, écrit aux Romains qu'ils sont morts à la loi, ce n'est pas qu'ils aient jamais été sous la loi, mais c'est que, si Christ n'était pas apparu, ils n'auraient pu entrer dans l'évolution du salut qu'en se plaçant sous la loi. » Ceci est plus

qu'étrange, car cela revient à dire que les Romains ont rompu un lien qui n'a jamais existé. Nous croyons donc qu'il n'y a rien à retenir de l'exégèse proposée par M. F. pour *7*, 1-6. Il en résulte que nous ne pouvons pas non plus accepter la conclusion à laquelle il est conduit, à savoir que la communauté romaine était exclusivement pagano-chrétienne avec tout au plus une très faible minorité judéo-chrétienne (les faibles de *14*, 1-*15*, 7).

Après avoir étudié la composition de la communauté romaine, M. F. expose ses idées sur le but de l'épître. Prenant pour point de départ le fait incontestable, que Paul, malgré son opposition contre le judaïsme, est resté toujours sur le terrain théocratique de la religion juive, il admet que l'apôtre a voulu donner dans l'épître aux Romains un exposé de son évangile, en insistant sur le rôle d'Israël parce qu'il s'était manifesté dans la communauté romaine une tendance à mépriser le judaïsme, que l'apôtre juge excessive. A l'appui de sa thèse, M. F. fait remarquer que l'épître ne peut être considérée ni comme un résumé abstrait de la théologie paulinienne, parce qu'il manque certaines idées essentielles comme celle de l'efficacité de la mort du Christ, ni comme un exposé destiné à gagner les juifs, car alors l'idée de la messianité du Christ y aurait été plus développée, ni enfin comme une polémique contre le judaïsme, car Paul n'y combat pas les rites juifs, la circoncision en particulier, comme il le fait dans l'épître aux Galates. Ces observations ne manquent pas de justesse; néanmoins il ne nous est pas possible d'admettre le système de M. F. Deux raisons principales s'y opposent : D'abord, comme nous l'avons dit plus haut, il ne nous paraît nullement démontré que la communauté romaine ait été entièrement pagano-chrétienne, et puis il nous semble que si Paul avait voulu écrire une apologie d'Israël, il n'aurait pas commencé par traiter le judaïsme aussi durement qu'il le fait dans son deuxième chapitre.

Terminons par une dernière observation. M. F. louait M. S. d'avoir voulu résoudre le problème des multiples conclusions, il ne pouvait donc achever son livre sans essayer, lui aussi, d'en fournir une solution. Il admet que toutes les salutations du ch. *16* forment une petite épître aux Éphésiens, qui est venue se souder à l'épître aux Romains. Il n'y a là rien de bien nouveau ni de bien évident, car il faudrait expliquer comment cette petite épître, originairement tout à fait indépendante de l'épître aux Romains, a pu se fondre avec elle, et c'est ce que ne fait pas notre auteur.

En résumé, il y a dans le livre de M. F. un certain nombre d'obser-

vations ingénieuses et de remarques intéressantes, mais la solution qu'il propose du problème de l'épitre aux Romains, nous paraît appeler de graves réserves. La partie la plus convainquante du livre n'est pas celle où M. *F.* expose ses propres idées, mais celle où il critique le système de M. *S.*

MAURICE GOGUEL.

W. GAUL. — **Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos**. — Berlin, 1902. 110 p. in-8°.

La question débattue dans ce consciencieux travail n'est point neuve, car, si la *Cohortatio*, publiée pour la première fois à Paris en 1539, ne souleva point d'abord d'objection, la foi en son authenticité ne dura guère. Ébranlée par J. Hülsemann, dès le milieu du XVIIe siècle, elle fut ouvertement rejetée par Casimir Oudin en 1722. M. *G.* consacre le premier chapitre de son étude à l'histoire de ce petit problème d'érudition, mainte fois agité au courant du XIXe siècle. En définitive, les diverses opinions se ramènent à trois principales : 1° L'ouvrage est de Justin; on ne l'admet plus guère aujourd'hui (voy. Harnack, *Gesch. der Altchristl. Litter.*, II, p. 512); 2° Il n'est pas de Justin, mais il est du temps de ce Père, ou de la période qui le suit immédiatement; 3° Il est beaucoup plus jeune : tout au plus peut-on le placer au début du IVe siècle et peut-être même est-il postérieur à Constantin. C'est entre ces trois solutions qu'il s'agit de choisir.

L'ouvrage en question n'est pas par lui-même, il faut bien l'avouer, des plus intéressants ni des plus suggestifs; c'est un petit traité en 38 courts chapitres (j'inclinerais même à croire qu'il n'en comptait primitivement que 36, car ceux qui portent les numéros 16 et 18, le premier sur les vers sibyllins, le second sur Sophocle, me semblent deux gloses ajoutées après coup : ils rompent le plan assez serré du reste). L'auteur expose nettement son dessein, qui est d'arracher les Grecs à l'erreur et de les mettre en sûreté pour le jour du jugement; il prétend y parvenir par un raisonnement très simple : le paganisme ne peut se fonder que sur les poètes, dont les inventions sont ridicules, ou sur les philosophes, dont les systèmes contradictoires ne tiennent pas debout (1-7); donc il est sans fondement et les Grecs doivent demander la vérité aux pro-

phètes, qui sont plus anciens que tous leurs écrivains et qui ne se contredisent point, parlant toujours sous l'inspiration de Dieu (8-9). Le maître de tous c'est Moïse que les témoignages païens proclament le plus ancien des législateurs (10-12). Ceux des Grecs éclairés qui ont connu ses écrits en ont complètement changé leur conception de la divinité, par exemple Orphée, Homère, Pythagore et Platon (13-33). D'ailleurs la Sibylle, que Platon admirait — sans la nommer —, a prédit clairement la venue de Jésus-Christ, Verbe de Dieu et sauveur des hommes ; que les Grecs ne s'entêtent donc point dans leur fausse sagesse et qu'ils marchent vers la vérité, puisque l'auteur leur indique sa source : les prophètes (34-38).

L'ouvrage entier est d'une tenue assez hautaine; la menace du jugement y reparaît trois fois et on n'y retrouve point le ton et l'allure d'une apologie : c'est une simple introduction à la vérité que son auteur prétend donner aux Grecs, dans leur intérêt (38 *in fine* : Ἔσται γὰρ ὑμῖν ἀναγκαῖον προγύμνασμα ἡ τούτων γνῶσις τῆς τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν προφητείας); il ne s'étend point sur la foi chrétienne. On dirait qu'il la suppose assez connue en soi pour n'y faire que de brèves allusions; mise à part une doctrine du Verbe, nette quoique peu explicite (ch. 38), le théologien ne trouve à glaner ici que des détails. Tel est, sommairement rappelé, le traité que M. *G.* entreprend de dater.

Pour déblayer le terrain et après une brève étude des manuscrits, qui n'apprend pas grand'chose, il examine tout de suite le témoignage d'Eusèbe, afin de fixer une date en avant. A son avis, c'est bien la *Cohortatio* qu'Eusèbe a entendu désigner par Ἔλεγχος dans l'énumération qu'il fait des écrits de Justin (*H. E.*, IV, 18); mais il ne l'a probablement pas eue entre les mains et sûrement il ne l'a pas utilisée. Il n'en est pas de même de Cyrille d'Alexandrie, qui, dans son *Adv. Julianum*, s'en est beaucoup servi sans la nommer (tableau des passages parallèles, p. 42). Si Jean Damascène la cite sous le titre usité aujourd'hui (Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), Photius la connaît sous le même nom qu'Eusèbe : on en peut donc conclure qu'elle existait antérieurement à Eusèbe.

Dans son troisième chapitre, M. *G.* pose la question : l'ouvrage est-il de Justin? Il la considère sous tous ses aspects avec beaucoup de soin, mais, et c'est le défaut du genre, son argumentation présente plus d'un point faible. Il est clair, par exemple, qu'à première vue la *Cohortatio* n'a ni l'allure ni l'écriture des ouvrages de Justin certainement authentiques, M. Puech, dans les *Mélanges Henri Weil*, l'a déjà fort bien mis

en lumière; mais la différence n'est pas absolue, sans quoi de bons esprits n'auraient pas hésité comme ils l'ont fait; et les divergences pourraient s'expliquer par la souplesse de la discipline oratoire de Justin, par la nature du sujet, par celle du public auquel il prétend s'adresser. Pourtant, de cette seule étude de l'extérieur de la *Cohortatio*, M. *G.* croit pouvoir conclure à sa non-authenticité. Il trouve une confirmation de son opinion dans l'examen du fonds. Les idées proprement dites n'abondent pas dans l'ouvrage et M. *G.* emploie peut-être un peu trop de sagacité à les découvrir et surtout à les singulariser. A son sens, la doctrine du Verbe qui ressort des ch. 15 et 38, donne une impression différente des textes authentiques de Justin relatifs au Λόγος; c'est possible; mais ce qui me paraît plus clair c'est la netteté de l'identification du Λόγος et du Christ (38), comparée aux conceptions christologiques du *Dialogue avec Tryphon* (cf. *Dial. c. Tryph. Jud.*, 34; 56; 88; 129...). Encore, sur ce point même, pourrait-on discuter. Selon M. *G.*, Justin et l'auteur de la *Cohortatio* s'écartent encore sur la question des démons. Pour Justin, les démons jouent dans le monde un rôle très précis; pour l'auteur de la *Cohortatio*, ce rôle est infiniment plus vague; les démons sont essentiellement οἱ μὴ ὄντες (p. 51) j'avoue que ce n'est point l'impression que me donne le texte visé (ch. 38). J'y vois que le Christ, Verbe de Dieu, est venu nous remettre en mémoire la religion de nos premiers parents : leurs descendants l'avaient oubliée en se laissant entraîner par le démon dans le culte des dieux qui n'existent pas (ἐπὶ τὴν τῶν μὴ θεῶν ἀπράγμονα θρησκείαν). Si j'ai bien compris M. *G.*, ce n'est pas tout à fait ce qu'il a entendu et, en tous cas, je trouve qu'il faut un peu trop de bonne volonté pour découvrir ici une théorie des démons, qui ne serait pas celle de Justin. M. *G.* remarque ensuite que Justin attribue aux démons et le polythéisme et le culte des idoles, alors que l'auteur de la *Cohortatio* apporte sur ce point une distinction : le premier serait bien venu de la séduction du démon (ch. 38), le second serait sorti d'une erreur d'interprétation de *Genèse*, I, 26, où Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image. » Les hommes en ont conclu que les dieux leur ressemblaient, c'est pourquoi ils ont fait des statues d'hommes pour représenter les dieux (ch. 34). Est-ce décisif ? Je ne le pense pas. Cette réflexion du ch. 34 pourrait parfaitement se concilier avec les idées de Justin sur l'origine des dieux; elle acquiert un sens particulier et probablement restreint de sa position à la fin d'un raisonnement, où l'auteur s'est efforcé d'établir que les Grecs avaient été, malgré eux, tout pénétrés de l'influence biblique; enfin, en ce temps où

les doctrines chrétiennes sont encore sur tant de points incertaines, il n'est pas rare de trouver chez le même auteur des contradictions beaucoup plus inconciliables que celle-ci (voy. par exemple, les doctrines de Tertullien sur l'origine et la nature des dieux du paganisme). De même, est-il établi que l'auteur est d'origine juive ou chrétienne parce qu'il ne dit rien qui fasse supposer qu'il ait d'abord été païen, comme Justin ou l'auteur de l'*Oratio ad Graecos*? Ou encore qu'il n'est pas Justin, parce qu'il est plus polémiste qu'apologiste, qu'il menace et qu'il a l'air de ne pas pénétrer du tout l'essence du paganisme? Il suffit de poser ces arguments pour mettre en lumière leur extrême fragilité : c'est plutôt leur accumulation que leur valeur spécifique qui finit par toucher; je mets à part celui qu'on peut tirer de la christologie (ch. 38).

Nous admettons donc que la *Cohortatio* n'est pas de Justin : il s'agit alors de la localiser dans le temps. Nous avons une indication dans ce fait qu'il existe un rapport évident entre notre ouvrage et un fragment de la *Chronographie* de J. Africanus conservé par Eusèbe. Sans aborder tout de suite la question de la priorité de l'une ou de l'autre, M. *G.* recherche les témoignages relatifs à la *Cohortatio* que peut nous fournir la littérature, entre 221, date à laquelle s'arrêtait le travail de J. Africanus, et Eusèbe. Il relève avec soin les passages des divers auteurs qui peuvent présenter quelques rapports avec le traité en discussion. Ce relevé est intéressant, mais il est assez peu probant, à cause de la réciprocité possible de l'imitation, à cause de l'existence certaine de *compendia*, où chacun puisait sans le dire, par dessus tout, à cause de la banalité des idées exprimées. C'est une erreur dangereuse, contre laquelle nous avons peine à nous défendre, que celle qui consiste à établir *a priori* un lien de filiation entre deux auteurs parce que nous découvrons chez l'un l'ébauche d'une idée que nous trouvons achevée chez l'autre. C'est pourquoi je crois prudent de n'accorder à la plupart des rapprochements indiqués par M. *G.* qu'un intérêt de curiosité.

Il n'en est pas de même de l'examen qu'il fait du rapport marqué entre la *Cohortatio* et l'œuvre de J. Africanus. Là est en effet le nœud de toute la question (Krueger, *Gesch. der Altchristl. Litter.*, p. 60). Pour éclairer sa comparaison, M. *G.* met en présence quatre textes parallèles : Tatien, *Oratio*, 38 : Αἰγυπτίων δὲ εἰσιν ἀκριβεῖς χρόνων ἀναγραφαί... κ. τ. λ.; Clém. Alex., *Strom.*, I, 21 : Ὁ δὲ Πτολεμαῖος οὗτος ἱερεὺς μὲν ἦν κ. τ. λ.; *Cohortatio*, 9 : Οὕτω γὰρ Πολέμων... κ. τ. λ.; Julius Africanus, Χρονογραφίαι, III, ap. Eusèbe. *Praep. evang.*, X, 10, 15 et sqq. : Πολέμων μὲν ἐν τῇ πρώτῃ... κ. τ. λ. Il conclut que le texte de

J. Africanus ne vaut pas mieux — au contraire — que celui de la *Cohortatio*, qu'il est allongé en quelques endroits, abrégé en d'autres, modifié dans la disposition de ses parties, qu'il doit être par conséquent postérieur. Comme le texte de Clément d'Alexandrie parait meilleur que celui de la *Cohortatio* c'est entre les *Stromates* et la *Chronographie* qu'elle doit trouver place. Je n'insiste pas sur un court chapitre relatif aux sources de la *Cohortatio*.

En somme, M. *G.* pense que la date de composition de ce traité doit être reportée au premier cinquième du IIIe siècle. Nonobstant les recherches de Draeseke, qui tient pour Apollinaire de Laodicée, et celles de Völter, qui propose Apollinaire de Hiérapolis, le nom de son véritable auteur demeure encore inconnu et le champ des hypothèses reste ouvert. Le travail de M. *G.* est conduit par un raisonnement très suivi qui explique la bizarrerie apparente du plan et s'il ne résout peut-être pas la question à la satisfaction générale, il a du moins le mérite de la bien poser, de la préciser et de rassembler en un petit nombre de pages nourries les faits et les arguments qui l'intéressent; elle est de celles que le hasard d'une découverte peut seul trancher sans conteste.

Ch. Guignebert.

El-Bokhari. — **Les traditions islamiques** traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas, professeur à l'École des langues orientales vivantes, et W. Marçais, directeur de la Médersa de Tlemcen, tome I. — Paris, Imprimerie nationale; E. Leroux, éditeur; 1903. (Publications de l'École des langues orientales vivantes). — 1 vol. gr. in-8 de 682 pages. Prix, 16 fr.

El-Bokhâri, ou, pour l'appeler de son nom véritable, Abou 'Abdallah Mohammed ben Isma'îl, né à Bokhara l'an 194 de l'Hégire, a acquis une réputation unique dans l'Islam par son célèbre ouvrage intitulé Sahîh (le livre authentique). Cet ouvrage, dans lequel El-Bokhâri a fait un choix de 7.275 traditions parmi les 600.000 qu'il avait rapportées de ses voyages, est considéré non seulement comme le modèle du genre, mais comme un chef-d'œuvre. Quiconque a vécu en pays musulman a entendu parler de Bokhâri; c'est l'expérience que j'ai faite moi-même à mainte reprise au Maroc, où cet auteur est particulièrement estimé. MM. Houdas et Marçais, connus tous deux par les remarquables

travaux qu'ils ont publiés sur l'Islam et la langue arabe, ont donc entrepris une œuvre des plus utiles en traduisant en français le « *Sahih* » de Bokhâri, qui jouit d'une autorité si absolue dans le monde musulman.

C'est le premier des cinq volumes annoncés de cette traduction magistrale que nous avons aujourd'hui sous les yeux. Il renferme les titres 1 à 33; nous en donnerons une brève analyse.

I. *De la révélation à son début.* — Ce chapitre renferme des traditions légendaires, mais intéressantes, sur l'Empereur Héraclius et ses rapports avec Mahomet et l'Islam. Les notes que les traducteurs ont jointes au texte, comme dans tout le reste de l'ouvrage, donnent de précieux éclaircissements, soit sur le fond même des récits, soit sur les difficultés lexicographiques qu'ils présentent.

II. *De la foi.* — Il est intéressant de rapprocher certaines paroles attribuées à Mahomet de pensées analogues exprimées par Jésus. En voici deux exemples : « Aucun de vous ne sera un parfait croyant à moins qu'il n'ait pour moi plus d'affection qu'il n'en a pour son père et pour ses enfants ». (Comp. *Matt.* x, 37). « Dieu dira ensuite : Qu'on fasse sortir de l'enfer ceux qui ont dans le cœur ne fût-ce que le poids d'un grain de moutarde de foi ! » (Comp. *Matt.* xvii, 20; *Luc*, xvii, 6). Au sujet de ceux qui prétendent que la foi consiste en œuvres, se fondant sur ces mots du Coran : « Voici le Paradis que vous hériterez pour prix de ce que vous aurez pratiqué », on questionna le Prophète pour savoir quelle était l'oeuvre la plus méritoire. « C'est, répondit-il, la foi en Dieu et en son prophète ». Il est vrai qu'il ajoute en second lieu la guerre sainte, et en troisième le pèlerinage. D'après cette tradition, Mahomet ne tranche donc pas la difficulté soumise à son examen. On sait qu'il en est ainsi de la plupart des questions dogmatiques qui se présentent dans le Coran. Mahomet, pas plus que Jésus, n'est un dogmaticien.

III. *De la science.* — Il faut entendre par ce mot la science religieuse, ou, plus exactement, la science de tout ce qui touche à la religion. D'après Ibn-Mas'oud, le Prophète retenait l'attention de ses auditeurs dans ses sermons et son enseignement, en les espaçant, tant il lui répugnait de les ennuyer. Abou-Horaïra rapporte un fait intéressant : « J'ai recueilli de l'Envoyé de Dieu, dit-il, deux séries de hadits : l'une, je l'ai répandue parmi les hommes; l'autre, je ne l'ai pas divulguée, sinon on m'aurait coupé la gorge. » S'agit-il dans cette seconde série de traditions, comme certains commentateurs l'ont dit, de doctrines ésotériques? Nous ne le pensons pas. S'agit-il de hadits contenant des allu-

sions blessantes à certaines personnalités? Il est bien difficile de le dire.

IV. *Des ablutions*. V. *De la lotion* (à la suite du commerce charnel). VI. *Des menstrues*. VII. *De la lustration pulvérale*. — Dans le chapitre sixième de ce dernier titre se trouve un récit légendaire intéressant sur Mahomet. Le Prophète était en voyage, et l'eau faisant défaut, il envoya deux de ses compagnons dont l'un était Ali, pour aller à la recherche de l'eau. Les deux Arabes trouvèrent et ramenèrent une femme perchée sur un chameau entre deux outres remplies d'eau. Le Prophète prit les deux outres, abreuva de leur contenu tous les fidèles, qui burent à satiété, et lorsque les outres furent rendues à la femme, elles étaient encore plus pleines qu'elles ne l'étaient avant qu'on y puisât. A comparer, dans les Évangiles, le récit de la multiplication des pains. Ce n'est pas, comme nous l'avons vu, la première ressemblance ou analogie entre la légende du Christ et celle de Mahomet.

VIII. *De la prière*. — Dans le premier chapitre (« Comment la prière fut prescrite durant l'ascension nocturne ») il est raconté que Dieu prescrivit à Mahomet d'imposer à son peuple cinquante prières par jour. Mahomet, en s'en retournant d'auprès de Dieu, passa près de Moïse, qui lui dit : Retourne auprès du Seigneur, car ton peuple n'aura pas la force de supporter cela. Mahomet revient auprès de Dieu, qui consent à diminuer de moitié le nombre des prières. Sur une nouvelle observation de Moïse, Mahomet obtient une nouvelle réduction de moitié ; et Moïse lui adressant encore la même observation, Mahomet obtient que Dieu réduise à cinq le nombre des prières obligatoires. Dieu se tire des contradictions de sa parole infaillible en déclarant que ces cinq prières en vaudront cinquante à ses yeux, car « rien de ce qui a été dit en ma présence ne saurait être changé ! » Cette tradition paraît visiblement inspirée par le souvenir biblique de l'intercession d'Abraham en faveur des habitants de Sodome et Gomorrhe.

Un chapitre intéressant est relatif à la question suivante : Peut-on fouiller les sépultures des polythéistes des temps antéislamiques et se servir de ces emplacements pour y bâtir des mosquées? D'une part Mahomet condamne les Juifs et les Chrétiens qui ont construit des oratoires et des églises sur des tombeaux de prophètes ou de saints. D'autre part, Mahomet fait élever une mosquée chez les Benou En-Neddjâr, sur un emplacement où se trouvaient des sépultures de polythéistes. Le point de vue auquel se place Mahomet, d'après la tradition, pour juger ces deux cas distincts, est digne d'être noté.

Sur la construction de la mosquée du Prophète, 'Abdallah rapporte que du temps de Mahomet, la mosquée était bâtie en briques crues ; le plafond était fait de branches de palmiers et les colonnes étaient des troncs de palmiers. Abou-Bekr n'y changea rien. 'Omar l'agrandit, mais la rebâtit telle qu'elle était du temps du Prophète, c'est-à-dire en briques crues et en branches de palmier ; il renouvela les colonnes qui restèrent en bois. 'Otsmân modifia la mosquée et y fit des agrandissements considérables ; il bâtit les murs en pierres de taille avec mortier de chaux. Les colonnes furent faites en pierres taillées et le plafond en bois de teck.

IX. *Des heures fixées pour la prière.* — A plusieurs reprises revient ici l'affirmation que la prière a une vertu expiatoire : c'est par elles (les cinq prières) que Dieu efface les péchés.

Abou-Mousa rapporte que le Prophète a dit : « La situation respective des musulmans, des juifs et des chrétiens est indiquée dans la parabole suivante. Un homme a pris à gages des gens pour exécuter un travail qui devait durer jusqu'à la nuit. Ils ont travaillé jusqu'au milieu du jour et ont dit : Nous n'avons pas besoin de votre salaire. L'homme a alors pris à gage d'autres ouvriers et leur a dit : Achevez la journée et vous aurez le salaire que j'avais stipulé. Après avoir travaillé jusqu'au milieu de l'après-midi, ces ouvriers ont dit : Nous vous abandonnons le travail que nous avons fait. L'homme a engagé de nouveaux ouvriers qui ont travaillé jusqu'au coucher du soleil et alors ceux-ci ont reçu les gages des deux autres groupes d'ouvriers ». Cette parabole, qui se présente sous des formes diverses dans la tradition musulmane, n'est qu'une variante de la parabole évangélique des ouvriers de la onzième heure.

X. *De l'appel à la prière.* — Au début de leur arrivée à Médine, les Musulmans se réunissaient et s'indiquaient entre eux le moment de la prière sans qu'on les appelât. Plus tard, lorsque le nombre des fidèles s'accrut, les uns proposèrent l'emploi des crécelles comme les Chrétiens, les autres l'usage des cornes comme les Juifs. C'est alors que Mahomet dit à Bilâl : « O Bilâl, lève-toi, et appelle à la prière. »

Une boutade de Mahomet à propos d'Arabes qui n'allaient point à la prière : « Si l'un de ces gens-là savait y trouver quelques os gras ou deux beaux pieds de mouton, il n'aurait garde de manquer à la prière du soir ». Luther dit de même, dans ses *Tischreden*, que si l'on apportait un tonneau de bière dans les temples, ceux-ci ne désempliraient pas.

Le chapitre sur l'institution de l'imamat est intéressant. « L'imam, disait Mahomet, n'a été institué que pour qu'on l'imitât. Quand il prie

debout, priez debout; s'il s'incline, inclinez-vous, etc. » Cette tradition se trouve plusieurs fois reproduite dans la section de « l'appel à la prière »; ce fait indique l'importance qu'on y attachait.

XI. *Du vendredi.* — Un détail rituel à noter : « Si ce n'eût été trop imposer à mon peuple ou aux hommes, disait Mahomet, j'aurais ordonné de faire usage du *frottoir à dent* pour chaque prière ». Ce frottoir (سواك) est une tige ligneuse, dont l'extrémité, après mastication, forme comme une sorte de brosse, les fibres s'étant séparées. Rappelons, à ce propos, le très intéressant mémoire présenté en 1900, au Congrès de l'Histoire des Religions, à Paris, par Goldziher sur l'usage religieux du cure-dents, dans l'Islam.

Omar avait une femme qui assistait à la prière du matin et à celle de l''ichâ, en même temps que les fidèles dans la mosquée. « Pourquoi, dit-on à cette femme, sors-tu ainsi, alors que cela déplait à Omar et excite sa jalousie? — Qu'est-ce qui l'empêche de me le défendre? répondit-elle. — Ce qui l'empêche, expliqua son interlocuteur, c'est que l'Envoyé de Dieu a dit : « N'empêchez pas les servantes de Dieu de se rendre dans les mosquées de Dieu ».

Au chapitre « De la rogation pour la pluie », il est raconté que, pendant le prône du vendredi, un Arabe ayant demandé à Mahomet d'invoquer Dieu en faveur de son peuple, en temps d'extrême sécheresse, il suffit à Mahomet d'élever les mains pour qu'aussitôt d'énormes nuages accourussent de tous côtés et que la pluie tombât en abondance. La pluie dura huit jours et fut si forte que les troupeaux furent sur le point d'être noyés, en sorte que, le vendredi suivant, le Prophète éleva de nouveau les mains, en disant : « O mon Dieu, autour de nous, mais non sur nous! » Et la pluie cessa aussitôt.

XII. *De la prière en cas de danger.* — En cas de danger, ce n'est point un péché d'abréger la prière, ou même de la supprimer.

XIII. *Des deux fêtes* (fête de la rupture du jeûne et fête des sacrifices).

XIV. *De la rika' impaire.* — Un homme interrogea le Prophète au sujet de la prière de la nuit. Le Prophète répondit : « La prière de la nuit se fait par deux rika' répétées. Si l'un de vous craint d'être surpris par l'heure de la prière du matin, il ne priera qu'une seule rika' qui lui comptera comme une impaire ajoutée aux rika' déjà faites ».

XV. *Des rogations.* — Nous trouvons dans cette section, sous des formes multiples, la même tradition légendaire rapportée plus haut

(XI). On peut constater par là combien était répandu et populaire le récit du miracle accompli par Mahomet.

XVI. *Des éclipses.* — « Lorsque vous voyez une éclipse, avait coutume de dire Mahomet, priez et faites des invocations jusqu'à ce que tout danger soit écarté de vous ». Ailleurs il ajoute : « Priez et faites l'aumône ». « Le soleil et la lune sont deux signes d'entre les signes de Dieu ; ils ne sont pas éclipsés à cause de la naissance ou de la mort de quelqu'un »

XVII. *De la prosternation pendant la récitation du Coran.*

XVIII. *De l'abrègement de la prière* (en voyage).

XIX. *De la prière nocturne.* — Le Prophète engageait vivement à prier la nuit et à faire des prières surérogatoires sans les imposer.

XX. *De la supériorité de la prière faite dans la mosquée de La Mecque et dans celle de Médine.*

XXI. *Des catégories d'actes permis pendant la prière.*

XXII. *Des distractions dans la prière.*

XXIII. *Des funérailles.* — La mort, dans certains cas, confère un mérite au survivant. « Il n'est pas un seul musulman à qui la mort aura enlevé trois enfants n'ayant pas atteint l'âge de pécher, déclarait Mahomet, que Dieu ne fasse entrer dans le Paradis par suite de son extrême miséricorde envers les musulmans. »

Le Prophète recommande l'allure rapide dans les convois funèbres : « Si le défunt était un homme de bien, il est préférable que vous le fassiez avancer rapidement vers le lieu qui l'attend ; s'il ne l'était pas, vous déchargerez plus vite vos épaules d'une chose malfaisante ».

Une tradition à laquelle l'Islam n'est guère resté fidèle. D'après Aïcha, pendant sa dernière maladie, le Prophète dit : « Dieu maudisse les Juifs et les Chrétiens qui prennent pour lieux de prières les tombeaux de leurs prophètes ! »

XXIV. *De la dîme.* — Détachons ici quelques pensées. L'aumône doit provenir d'un gain honnête. Elle doit être faite sans ostentation. L'aumône efface le péché.

Parabole de l'homme charitable et de l'avare. Le Prophète a dit : « L'homme charitable et l'avare sont comparables à deux hommes vêtus chacun d'une cotte de maille de fer allant des seins aux épaules. L'homme charitable ne fait pas une aumône sans que cette tunique s'étende sur sa peau, en sorte qu'elle recouvre bientôt le bout de ses doigts et dissimule tout son corps. Pour l'avare, au contraire, quand il veut faire une aumône, chacun des anneaux de cette cotte de mailles

s'incruste à sa place, et, quand il essaie de l'élargir, elle ne s'élargit pas ».

Le musulman ne doit la dîme ni pour son cheval, ni pour son esclave. La dîme est un prélèvement fait sur les riches pour être remis aux pauvres.

XXV. *Du pèlerinage.* — « O envoyé de Dieu, disait 'Aicha, nous voyons que la guerre sainte (djihâd) est l'acte le plus méritoire ; ne pourrions-nous pas faire la guerre sainte ? — Non, répondit-il, mais le djihâd[1] le plus méritoire, c'est un pèlerinage pieusement accompli ».

'Aicha a dit : « Je sais très bien quelle était la *telbiya*[2] du Prophète. Il disait : « Me voici devant toi, ô mon Dieu, me voici devant toi, me « voici devant toi. Tu n'a pas d'associé. Me voici devant toi. La louange « et la grâce t'appartiennent ».

La section du pèlerinage, fort longue, est remplie de traditions sur le rituel de ce grand devoir canonique.

XXVI. *De la visite pieuse* (des lieux saints).

XXVII. *Du pèlerin empêché.*

XXVIII. *De l'expiation du délit de chasse et d'autres choses analogues.* — Les hadits de cette section se rapportaient d'une manière générale à cette parole du Coran : « Ne tuez pas de gibier pendant que vous êtes en *ihrâm* » (Sour. V, 96), c'est-à-dire dans la tenue sacrée du pèlerinage, en d'autres termes dans l'état de grâce où vous met le fait d'accomplir le pèlerinage.

XXIX. *Des mérites de Médine.* — Le Prophète disait : « Médine est comme le soufflet de forge ; elle expulse ses impuretés et elle affine ses vertus ».

XXX. *Du jeûne.* — Le jeûne est un préservatif ; il est aussi une expiation. Le Prophète condamnait l'abus du jeûne, en particulier le cumul du jeûne de jour et de nuit. A l'un de ses disciples qui abusait du jeûne, Mahomet disait : « N'agis pas ainsi. Tu as des devoirs envers ton corps. Jeûne comme faisait le prophète David, mais ne va pas au delà ».

XXXI. *De la prière en commun pendant les nuits de Ramadân.*

1) Le jeu de mots de ce hadits provient de ce que le mot djihâd s'emploie, soit pour désigner la guerre sainte, soit pour définir un acte religieux exigeant un effort violent et une énergie exceptionnelle.

2) تلبية litt. le fait d'attendre ou de se tenir debout pour un ordre ; exclamation pieuse et rituelle à l'approche de La Mecque ou des saints lieux.

XXXII. *De l'excellence de la nuit du destin (elkadr)*. Voyez la sourate XCVII.

XXXIII. *De la retraite spirituelle* (pendant le Ramadân).

*
* *

L'analyse et les citations que nous avons données de l'ouvrage de Bokhâri auront montré au lecteur le très riche contenu de cette célèbre compilation, et en même temps lui auront fait apprécier le service éminent que MM. Houdas et Marçais ont rendu à la science islamique, en mettant à la portée de tous le précieux recueil de Bokhâri.

Qu'il nous soit permis de formuler ici un seul regret, à savoir l'insuffisance ou le manque de notices sur les personnages auxquels remontent ou sont attribuées les hadits; quand on sait l'importance attachée dans l'Islam aux auteurs des traditions, on désire, pour le lecteur, quelques indications sommaires sur ces Pères de la foi musulmane.

Une observation générale comme conclusion de ce compte rendu. Il en est de la tradition musulmane comme de la tradition chrétienne. Si nous la considérons au point de vue du Coran, elle n'a qu'une valeur très secondaire; l'exégèse du Coran ne doit pas plus s'appuyer sur la tradition musulmane, que la connaissance des Évangiles sur la tradition de l'Église. L'étude scientifique de ces documents doit être absolument indépendante des traditions qui en sont issues; elle peut y puiser des renseignements et y trouver des lumières, mais jamais elle ne doit se laisser aller à prendre la tradition pour un écho fidèle du temps primitif de l'Islam ou de l'Évangile.

Au contraire, si nous cherchons dans la tradition islamique ce qui y est réellement, c'est-à-dire le témoignage du développement et des tranformations de la foi musulmane, jamais nous ne priserons assez la valeur de cette tradition. C'est à ce point de vue que nous nous plaçons en recommandant vivement à nos lecteurs la belle publication de MM. Houdas et Marçais.

Edouard Montet.

Karl Andresen. — **Ideen zu einer jesuzentrischen Weltreligion**. — Leipzig, Lotus-Verlag, 1902. 1 vol. in-8° de v-316 pages.

L'auteur expose dans une courte préface que la doctrine chrétienne, telle qu'elle s'est développée historiquement, ne vient pas de Jésus de

Nazareth. C'est Paul qui en est le véritable auteur ; c'est son système qui est devenu la base de cette doctrine. Ce système et la conception du monde sur laquelle il repose ne sont plus en harmonie avec nos connaissances actuelles ; le christianisme serait déjà tombé en ruines s'il ne sortait de la personnalité de Jésus, de sa vie et de son enseignement une lumière qui brille encore au milieu de l'édifice croulant de l'Église chrétienne. La personnalité de Jésus ne disparaîtra pas avec le christianisme historique, mais si nous voulons conserver dans une religion la force vivifiante qui en émane, il faut que nous la dégagions de la dogmatique de l'Église, et que nous la prenions comme elle nous apparaît dans notre conception actuelle du monde. Il en sortira une religion nouvelle, dont Jésus sera le centre, et qui différera du christianisme actuel autant que notre idée du monde diffère de celle de Paul et de ses successeurs. Ce sera la religion du monde, la religion universelle.

M. Karl Andresen ne se propose pas de provoquer un mouvement religieux immédiat ; il veut seulement présenter quelques idées pour frayer la voie à cette religion universelle, tracer l'image d'une conception du monde telle qu'elle ressort de nos connaissances scientifiques, de notre développement religieux et philosophique et de la science des religions comparées, et montrer comment la personnalité de Jésus nous apparaît dans cette image et s'harmonise avec elle.

Le livre se déroule d'après ce plan. L'introduction retrace l'origine et le développement de la religion. La religion vient à la fois du sentiment et de l'intelligence, celle-ci travaillant sur les impressions fournies par le monde extérieur et les transformant en idées et en doctrines. La doctrine est ainsi un élément essentiel de toute religion, sans lequel le sentiment religieux ne tarde pas à s'affaiblir et à disparaître : toute religion doit avoir une doctrine sur Dieu et une sur l'immortalité de l'âme.

Un chapitre est consacré à chacune de ces doctrines, à leur origine, à l'histoire de leur développement, et à la forme qu'elles peuvent revêtir pour nous dans l'état actuel de nos connaissances. Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen détaillé du contenu de ces chapitres, et nous nous bornerons aux résultats essentiels. L'auteur aboutit, dans le premier de ces chapitres à l'idée d'un Dieu esprit, personnel, dirigeant providentiellement le développement de l'univers vers un but déterminé, et qui est le père de tous les hommes. Il reconnaît dans le monde des événements qui relèvent d'une loi, et des événements qui relèvent du hasard, c'est-à-dire de la rencontre fortuite de deux ou plusieurs causes

qui n'agissent pas dans le même sens. La loi est une causalité en vue d'un but voulu; le hasard, une causalité sans plan et sans but, loi et hasard rentrant d'ailleurs l'un et l'autre dans le plan divin. Sans le hasard, le monde serait un pur mécanisme où régnerait une nécessité absolue; les choses s'y passeraient toujours de la même façon; l'intervention du hasard produit la variété, le phénomène nouveau, et par là le développement du monde, et en particulier le produit le plus élevé de ce développement, la personnalité humaine, caractérisée par le fait que l'homme est capable d'agir par sa propre volonté. Là où le hasard peut intervenir, le déterminisme absolu n'existe pas, et cette possibilité est la première condition de la liberté. La personnalité humaine peut ainsi exister à côté de la personnalité-divine.

M. Andresen conçoit l'immortalité sous la forme de la réincarnation des âmes. L'âme ne meurt pas avec le corps, elle continue à vivre en s'incarnant dans un nouvel organisme. Elle a ainsi la possibilité de se développer moralement et spirituellement, d'arriver à la vraie liberté, jusqu'à ce que sa volonté se confondant avec la volonté divine, elle jouisse de la félicité éternelle. Cette conception de l'immortalité est appuyée par diverses considérations, en particulier par le fait qu'il y a bien une hérédité du corps, mais qu'elle n'existe pas pour l'âme. Comment expliquer autrement que par la réincarnation l'apparition soudaine dans une famille tout ordinaire d'un enfant de génie, dont les descendants ne s'élèveront pas au-dessus de la médiocrité? Et sans s'en tenir à ces cas exceptionnels, comment expliquer ces dispositions nnées qui se manifestent chez tant d'enfants dès les premières années de leur vie, et qui ne viennent ni de leurs parents ni de leurs ancêtres? Ce sont des facultés acquises dans une ou plusieurs existences antérieures et qui parviennent, par la réincarnation, à un développement plus complet. Ce n'est là, peut-on dire, qu'une immortalité fictive, puisque l'âme réincarnée ne conserve pas le souvenir de ses existences antérieures et que le lien de la personnalité est ainsi rompu; mais ce souvenir est sans valeur pour le développement ultérieur de l'âme, et il vaut mieux qu'il soit effacé.

Le troisième chapitre est consacré à Jésus de Nazareth. L'auteur y fait ressortir le caractère extraordinaire de la personnalité de Jésus et admet, pour l'expliquer, qu'elle a été le résultat de l'incarnation d'un esprit divin dans un corps d'homme. Pour qui admet la doctrine de la réincarnation des âmes, cette explication ne présente pas de difficulté. Ce que Jésus a enseigné sur le père céleste est bien la doctrine que

l'auteur considère comme étant en harmonie avec notre conception actuelle du monde. Il trouve également, dans cet enseignement, quoique d'une manière moins nette, la doctrine de l'immortalité sous la forme de la réincarnation des âmes. Il cite en particulier, à l'appui de sa thèse, l'entretien de Jésus avec Nicodème, Jean, III, 3-17, où il est question, d'après son interprétation, non de ce qu'on entend communément par nouvelle naissance, mais de la réincarnation des âmes. L'enseignement de Jésus peut donc être la base d'une religion universelle, tandis que sa vie et l'influence puissante qui émane de sa personnalité en seraient l'élément vivifiant.

Le christianisme traditionnel, opposé à toute rénovation, ne peut que tomber dans une décadence de plus en plus profonde ; le protestantisme, dans son ensemble, en est encore au point de vue des réformateurs, qui était celui de la conception du monde traditionnelle de leur temps. Le protestantisme libéral, il est vrai, s'est donné la tâche de dégager le christianisme des éléments étrangers qui l'ont altéré dès son origine, mais il a été jusqu'à présent plus occupé à détruire qu'à édifier ; pour avoir prise sur les esprits, il faut qu'une religion ait une doctrine positive, assez large pourtant pour laisser suffisamment de jeu à la liberté ; une religion répondant aux nécessités du temps présent pourrait être acceptée dans le monde entier et serait un bienfait pour le développement ultérieur de l'humanité.

L'auteur termine par une profession de foi en trois articles relatifs, le premier à Dieu, le deuxième à l'immortalité de l'âme, le troisième à Jésus, et résumant les idées exposées dans le cours de l'ouvrage.

Tel est, en gros, le contenu du livre. Il touche à un nombre considérable de questions de toute espèce : hypothèses scientifiques, questions de philosophie, de doctrine religieuse, d'histoire des religions, de critique, d'exégèse, et ce n'est pas ici le lieu d'apprécier la manière dont ces questions sont envisagées ou résolues. Elles ne sont du reste qu'un élément secondaire de l'ouvrage. C'est à l'idée centrale du livre, celle de l'établissement d'une religion universelle, que nous désirerions consacrer quelques réflexions.

Le projet de fonder une religion universelle peut-il, dans l'état religieux actuel du monde, — état qui ne se modifiera pas de longtemps d'une manière sensible, — aboutir à quelque résultat pratique ? Il me semble, en premier lieu, que le besoin d'une religion nouvelle, en harmonie avec la conception du monde qui découle de nos connaissances scientifiques actuelles, n'est senti que par une très infime minorité des

habitants de notre globe. Les membres de l'Église chrétienne, en très grande majorité, acceptent sans difficulté ses doctrines traditionnelles, parce que la conception moderne du monde n'a pas pénétré ou n'a pas pénétré suffisamment dans leurs esprits. Beaucoup de ceux qui ne sont plus chrétiens que de nom, ou qui ne le sont plus d'aucune façon, se sont éloignés du christianisme pour d'autres raisons que des raisons doctrinales, et ne seraient sans doute pas mieux disposés pour une religion nouvelle. La grande majorité des juifs, des mahométans, des bouddhistes, est dans le même cas, et est encore plus solidement attachée à ses traditions. Seuls les esprits cultivés, au courant du mouvement scientifique, chez lesquels le sentiment religieux est resté vivant, peuvent éprouver le besoin d'une religion en harmonie avec leurs idées, et qui pourrait être la religion du monde. C'est donc là une question de lointain avenir, dont l'examen semble aujourd'hui encore bien prématuré. Il n'est pas possible, d'autre part, de tirer de nos connaissances scientifiques actuelles une conception du monde qui puisse être généralement adoptée. La science moderne a détruit la conception ancienne, mais en a produit non pas une, mais plusieurs autres : il y a une conception du monde purement mécanique, où tout se borne à un enchaînement sans commencement ni fin de phénomènes d'ordre physique ou chimique ; beaucoup prétendent que c'est la seule qui soit rigoureusement scientifique ; d'autres conceptions laissent une place à l'esprit, à la liberté, à une direction providentielle du monde vers un but. Ces différences ne dépendent pas de nos connaissances scientifiques, qui sont les mêmes pour tous, mais des prolongements métaphysiques à l'aide desquels nous les complétons. Or la métaphysique est chose subjective, et une doctrine métaphysique ne saurait prétendre devenir universelle comme une vérité scientifique définitivement acquise. Elle prêtera toujours à discussion. Les doctrines religieuses en harmonie avec l'une ou l'autre de ces conceptions du monde seront dans le même cas, car elles s'éloignent encore davantage de la base solide de nos connaissances acquises. La doctrine de la réincarnation des âmes, par exemple, n'est pas contraire à nos connaissances scientifiques, qui sont nulles sur ce point, mais il est bien évident que ce n'est pas une raison suffisante pour qu'elle soit généralement adoptée, de préférence à une autre, comme doctrine essentielle d'une religion du monde.

Il en est d'une religion universelle, comme d'une langue universelle ; c'est une chose qu'on peut trouver excellente et très désirable, mais qu'on ne réussit guère à créer artificiellement de toutes pièces de ma-

nière à la faire adopter. Une religion est chose vivante, et nos combinaisons les mieux calculées ne peuvent, dans ce domaine-là non plus, produire la vie. Il se peut que l'humanité arrive, dans un avenir très éloigné, à une religion universelle, mais cela se produira vraisemblablement par l'évolution des religions existantes, qui, s'élevant et s'épurant suivant le progrès de la culture intellectuelle et morale, se rapprocheront et finiront par s'unir dans une religion acceptée par tous. Si, en attendant, une religion à prétentions universelles parvenait à s'établir avec quelque chance de vitalité, elle ne serait encore, pendant de longs siècles sans doute, qu'une religion de plus, à côté des autres. Il me semble donc qu'il est plus pratique de travailler à réformer ce qui existe, dans le sens des besoins religieux du temps présent, que de chercher à créer une religion nouvelle dont les chances de vie seraient plus que problématiques.

Le livre de M. Karl Andresen n'en est pas moins un livre excellent, d'une grande actualité et d'un grand intérêt, et qui pourra contribuer à répandre la conviction que la question religieuse est une question vitale pour le développement futur de l'humanité.

Eug. Picard.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

M. Zmigrodzki. — **Przglad archeologji do Historji pierwotnej Religji** (*Revue des monuments archéologiques de la religion primitive*). — Cracovie, Ksiegarnia spolki Wydawniczej Polskiej, 1902. — 1 vol. in-8 de 188 p. et 609 dessins. (Une traduction française faite par l'auteur polonais est autographiée à la suite de certains exemplaires du texte polonais.)

M. Zmigrodski est un persévérant. Dès 1885, en préparant son livre publié l'année suivante à Munich, *Die Mutter bei den Völkern des arischen Stammes* (Ackermann), il attire l'attention sur la signification religieuse des symboles tels que le svastica, la roue solaire, etc. En 1889 il envoie à l'Exposition un tableau de 350 dessins, qu'il interprète au Congrès des traditions populaires et au Congrès d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques et qu'il donne au Musée de Saint-Germain. En 1893 il apporte au Parlement des religions de Chicago une carte murale avec 1.300 dessins, qui est actuellement au Musée Walcker, à l'Université. En 1900 la carte murale apportée par lui au Congrès international d'Histoire des Religions mesure 12 mètres et comprend plus de 1.500 dessins; elle part de Hissarlik et bifurque, à droite par la Bactrie, les Indes, la Chine vers l'Amérique, à gauche par la Grèce, l'Empire romain, l'Europe centrale, la Scandinavie vers l'Amérique orientale, où les deux courants se rejoignent.

Le présent livre est l'introduction et le commentaire de cette carte, dont les figures les plus importantes sont reproduites au trait à la suite du texte. « Je ne prétends pas, nous dit M. Z., écrire l'histoire de la religion primitive, parce que c'est encore impossible. Jusqu'à présent j'ai tâché exclusivement de ramasser les plus anciens monuments figurés de la symbolique religieuse en déterminant leur relation logique et ethnique. » L'auteur a recours le moins possible aux documents écrits. Il groupe les monuments figurés de manière à les faire parler par eux-mêmes. Et il arrive ainsi à dégager cinq symboles primitifs : 1° le soleil figuré par un cercle muni de rayons courbés dans la même direction; 2° la machine à produire du feu par le frottement ou la croix avec extrémités recourbées et des points aux quatre coins du croisement, soit le svastika; 3° la lune croissante ou décroissante, figurée par des arcs de cercle qui peuvent s'affronter; 4° l'extrémité des jeunes pousses se divisant en trois branches, représentée par un trait unique se divisant en trois traits; 5° quatre rayons partant d'un même point central et représentant la toute-puissance de Dieu.

M. Zmigrodski part, en effet, de l'hypothèse du monothéisme primitif, à

laquelle il croit être conduit par l'étude comparée des symboles. En réalité il ne sait pas plus que nous quelle était la valeur de ces figures primitives dégagées par lui. Il n'y a aucune raison pour qu'un cercle représente le soleil plutôt qu'une étoile ou la pleine lune ou une pierre sacrée ou toute autre chose ronde. Et ainsi de suite pour toutes ces autres figures symboliques élémentaires. Quand on voit, aux époques où le contrôle est possible, combien les mêmes symboles sont susceptibles de significations absolument différentes chez des peuples divers, même lorsque leur forme plus précise semblerait avoir dû leur garantir une interprétation fixe, on se rend compte à quel point il est téméraire d'attribuer toujours et partout un seul et même sens à des figures aussi simples et indéterminées que celles dont part M. Zmigrodzki.

En réalité, c'est pour des raisons purement théoriques et abstraites qu'il proclame le monothéisme primitif. C'est parce que l'idée du Dieu unique, de la puissance divine unique, comme source de la chaleur et de la vie, lui paraît plus simple et, par conséquent, plus primitive que l'animisme, le fétichisme ou le polythéisme. Or l'homme primitif est simpliste. Pas un instant M. Zmigrodzki n'est arrêté par l'observation qui se dégage cependant de l'histoire de toutes les religions et de toutes les philosophies, que le monothéisme et le monisme sont partout au terme d'une longue évolution et jamais aux stades inférieurs de la civilisation. Le simple pour l'homme dénué de culture, c'est l'objet concret, l'individu, non pas l'espèce ni l'abstraction. En présence des phénomènes de la nature qui le frappent il ne se dit pas, comme le veut M. Z. (p. 13 du texte français) : « Il existe *une force* qui te domine et à laquelle tu ne comprends rien ». C'est dans l'objet même du phénomène que se trouve pour lui la cause du phénomène, et de même pour tous les autres qui suivent. Les observations faites sur les non-civilisés, sur les hommes incultes chez les civilisés, sur les enfants, s'accordent toutes sur ce point. Ce n'est pas l'interprétation toute hypothétique de quelques figures susceptibles d'un grand nombre de sens, qui peut contrebalancer ces données de l'expérience partout où il est possible d'en recueillir.

Le travail de M. Zmigrodzki présente un grand intérêt comme réunion de matériaux et comme illustration de l'universalité de certains symboles religieux primitifs. Mais la psychologie n'y est pas à la hauteur du zèle archéologique et l'*a priori* y joue un rôle décidément trop grand.

Jean Réville.

T. K. Cheyne et Sutherland Black. — **Encyclopaedia biblica. A dictionary of the Bible**, t. IV (Q-Z). — Londres, Adam et Charles Black. 1 vol. gr. in-8° de xxxii p. et 1455 col. — Prix : 20 sh.

Avec le quatrième volume publié au début de l'été dernier, le grand œuvre dirigé par MM. Cheyne et Sutherland Black, dont nous avons déjà plusieurs

fois entretenu nos lecteurs[1], est arrivé à son terme. Nous n'avons pas à revenir sur les appréciations que nous ont inspirées les trois premiers volumes. Les critiques formulées naguère subsistent, mais aussi les éloges. Malgré les exagérations de quelques-uns de ses rédacteurs qui ont confondu une encyclopédie scientifique, répertoire à consulter, avec des recueils de monographies, où les critiques proposent les résultats de leurs recherches personnelles, l'*Encyclopaedia Biblica* reste dans son ensemble l'œuvre la plus remarquable qui ait paru depuis longtemps sur le vaste champ des études bibliques. Dans de pareils travaux il y a des inégalités inévitables. Dans celle-ci les théories énoncées sont maintes fois sujettes à caution. L'énorme accumulation de renseignements positifs n'en constitue pas moins un instrument de travail incomparable et dont on ne retrouve l'équivalent nulle part ailleurs.

On a remarqué fort justement que, certaines hardiesses du principal éditeur mises à part, il y a beaucoup plus d'unité de vues dans le bataillon des collaborateurs pour l'Ancien Testament que parmi ceux qui traitent du Nouveau Testament. Les premiers se rattachent tous plus ou moins étroitement à l'école de Graf et de Wellhausen. Parmi les seconds au contraire il n'y a pas accord sur une conception générale du développement de la première littérature chrétienne. Serait-ce parce que des sémitisants ont été les promoteurs et les directeurs de l'entreprise? Cette raison ne suffit pas, à elle seule, pour expliquer l'inégalité de valeur générale des deux ordres d'articles. Elle résulte de l'état actuel des études bibliques. La critique de l'Ancien Testament est arrivée à des résultats d'ensemble beaucoup plus solidement établis que celle du Nouveau Testament. Il n'est pas étonnant qu'ils aient été plus généralement acceptés. Le même travail est en train de se faire pour le Nouveau Testament, sur un terrain où les préventions confessionnelles sont plus vives. Il n'est pas encore achevé. Peut-être aussi que si les directeurs de l'entreprise n'avaient pas été chercher quelques-uns de leurs collaborateurs les plus importants parmi les critiques les plus isolés dans leur point de vue quelque peu excentrique, ils auraient assuré un caractère moins disparate aux articles sur le Nouveau Testament et permis ainsi à l'Encyclopédie de refléter plus exactement l'état actuel de la critique.

L'*Encyclopaedia Biblica* a été publiée avec une rapidité fort louable et qui n'a nui en rien à la solidité des articles ni à l'excellence de la disposition générale avec ses nombreux renvois, dont on ne saurait trop apprécier l'utilité. Et cependant les découvertes scientifiques marchent encore plus vite que les plus actifs publicistes. Les éditeurs expriment le regret bien compréhensible que la découverte du code de Hammourabi ait eu lieu trop tard pour pouvoir être utilisée par leurs collaborateurs. C'est là, en effet, une coïncidence fâcheuse. Alors même que l'on reviendra bientôt de l'espèce d'ivresse que les retentissantes conférences du professeur Delitzsch ont répandue sur le monde des sémitisants d'Allemagne, il n'en est pas moins certain que les progrès des connais-

1) Voir t. XLIV, p. 444 à 449 et t. XLVI, p. 274 et suiv.

sances sur la religion assyro-chaldéenne ouvrent une ère nouvelle dans les études relatives à l'Ancien Testament et à l'ancienne religion d'Israël et que c'est de ce côté là que l'école aujourd'hui victorieuse de Graf-Wellhausen aura désormais à subir les assauts les plus redoutables. Quant à nous, nous ne regrettons pas que cette fameuse controverse suscitée par le code de Hammourabi n'ait pas pu exercer d'influence sur les collaborateurs de l'Encyclopédie. Il est probable, s'il en avait été autrement, que nous aurions eu un certain nombre d'articles prématurés, pleins d'hypothèses aventureuses, car dans l'ardeur de la controverse actuelle il y a plus d'hypothèses de ce genre que de travaux solides. Or ce genre d'articles n'est pas à sa place dans une Encyclopédie.

Par une heureuse modification au plan primitif, les volumes III et IV contiennent quelques articles relatifs à la littérature apocryphe et aux écrits non canoniques des premières générations chrétiennes. Il y a là, en effet, des sources indispensables pour la connaissance et l'appréciation de la littérature du Nouveau Testament. Quel dommage, par exemple, que dans une Encyclopédie biblique il n'y ait pas d'article sur *Philon*. La connaissance de la théologie judéo-alexandrine n'est-elle pas la clef qui ouvre l'intelligence d'une partie des écrits canoniques? On nous a donné, avec beaucoup de raison, des articles nous éclairant sur les *realia* de la vie en Assyro-Chaldée et en Égypte, parce que c'est indispensable à l'intelligence de certaines parties de l'Ancien Testament et de l'histoire d'Israël. N'en est-il pas de même pour tout ce qui nous renseigne sur le milieu où les écrits du christianisme primitif se sont formés?

Parmi les articles que contient ce quatrième volume nous notons, comme particulièrement importants, les suivants : Résurrection, par le professeur Schmiedel, de Zurich; Justice (Righteousness), par le professeur Addis; Rituel babylonien, par M. Jeremias; Sabbat, par feu Robertson Smith, Cheyne et Marti; Sacrifice, par le professeur Moore; Satan, par les professeurs Gray et Massie; Scribes et Pharisiens, par le professeur Prince; Sermon sur la Montagne, par le professeur Moffat; Sidon, par le professeur Ed. Müller; Simon le Mage et Simon Pierre, par le professeur Schmiedel; Sinaï et Horeb, par M. H. Winckler; Fils de l'Homme et Fils de Dieu, par le professeur Nath. Schmidt; Temple, par le professeur Benzinger; Textes et Versions (très remarquable), par M. Burkitt; Commerce (Trade), par le professeur Smith; Livres sapientiaux, par le professeur Toy, etc.

Six cartes qui paraissent très bonnes sont intercalées dans le texte. Nous recommandons encore une fois à toutes nos bibliothèques universitaires de se procurer cet ouvrage, dont les professeurs plus encore que les étudiants tireront le plus grand profit.

Jean Réville.

W. B. Frankland. — **The Early Eucharist**. — London, C. J. Clay and sons, 1902.

Le livre de M. Frankland vient enrichir — du moins par le nombre — la longue série des brochures, traités, ouvrages qui ont été publiés à l'occasion de la retentissante controverse sur le sens primitif et l'institution de la Sainte Cène. L'histoire de cette controverse a été retracée brièvement dans cette revue il y a quelques années. Ses temps héroïques sont passés... nous la pensions même éteinte. Cette contribution nouvelle n'y ajoute aucun intérêt et ne jette aucune lumière nouvelle sur la discussion.

L'auteur d'ailleurs n'a pas voulu revenir sur la controverse. Il a passé sous silence toute la « littérature du sujet » pour ne pas embarrasser son exposition et a cherché à faire œuvre personnelle.

Son but est de déterminer ce qu'a été la Sainte Cène dans l'Église primitive de l'an 30 à l'an 180. Le sujet est donc bien limité et les sources sur lesquelles il base son étude sont les textes du Nouveau Testament, de Clément de Rome, d'Ignace, de la Didaché, de Justin Martyr et d'Irénée — auxquels il ajoute un fragment de lettre de Pline le Jeune à Trajan et l'épitaphe d'Avircius.

Dans la première partie de son travail, il reproduit ces textes d'après les éditions classiques (Westcott et Hort etc.) en plaçant en regard la traduction anglaise.

Dans la seconde partie, il fait l'examen philologique et critique des textes, les analyse et les interprète, cherchant à fixer successivement les conceptions qui s'en dégagent. Mais dans cette étude il est constamment dominé par ses préoccupations dogmatiques. Bien qu'anglican sans doute, il a presque la notion catholique de l'eucharistie et prétend la retrouver dans tous les textes.

Dans la troisième partie, après cette analyse de détail, il cherche à reconstituer par voie synthétique la Cène de l'Église primitive et à en établir la signification.

Nous devons louer la clarté d'exposition de M. Frankland et le soin qu'il a pris de placer tous les textes sur lesquels son étude est basée sous les yeux de ses lecteurs. C'est là le meilleur et le plus utile de son travail.

Mais ses conclusions nous paraissent singulièrement sujettes à caution. Il veut bien admettre qu'il y a eu un certain développement, une certaine évolution dans la conception de la Cène depuis saint Paul jusqu'à Irénée, mais aucune idée nouvelle et étrangère à son sens primitif n'y a été ajoutée. Il n'y a pas eu variation. Pour employer ses propres expressions : « l'arbre planté par le semeur a été émondé, il n'a reçu aucune greffe ». Or, il suffit de se reporter aux textes pour constater toute la distance qui sépare Paul, d'Irénée évêque, jaloux déjà des prérogatives du prêtre, de l'épiscopat, de l'autorité de l'Église; Paul si hautement spiritualiste, d'Irénée matérialiste.

lièrement intéressant. A côté des documents fournis, Mgr Giamil a esquissé une histoire de l'Eglise des chrétiens syriens établis sur la côte de Malabar.

F. Macler.

Dr Christian Seybold. — **Die Drusenschrift : Kitâb alnoqat Waldawâir, « Das Buch der Punkte und Kreise »**, nach dem Tübinger und Münchener Codex herausgegeben mit Einleitung, facsimile und Anhängen versehen. — Kirchain N.-L., Imprimerie Max Schmersow (Zahn und Baendel), 1902. In-4, xv-96 pp.

A l'occasion du jour anniversaire de la naissance de Guillaume II, roi de Wurtemberg, les professeurs de l'Université de Tubingue publièrent un recueil de Mémoires. M. Seybold, professeur de langues sémitiques à la dite université, édita un ouvrage druse très important, le « Kitâb alnoqat waldawâir », « le livre des points et des cercles ».

Les Druses, comme les Nosairis et les Ismaélis, entourent leur religion de toutes sortes de mystères. Non seulement ils n'en révèlent pas les principes aux étrangers, mais encore ont-ils bien soin de tenir leurs adeptes dans la plus grande ignorance à leur sujet. Seuls les initiés prennent peu à peu et progressivement contact avec la religion de leur nation.

Jusqu'à présent, presque tout ce qu'on savait de la religion des Druses était dû à Sylvestre de Sacy, qui avait consacré deux forts volumes à l'*Exposé de la religion des Druzes tiré des livres religieux de cette secte*, Paris, 1838. La mort empêcha l'illustre arabisant de publier un troisième volume où il se proposait de donner des pièces justificatives extraites de traités druses inédits.

Grâce à la libéralité d'Antoine Clot Bey (1839), de nombreux textes arabes, renfermant, entre autres, des traités druses, furent distribués aux principales bibliothèques d'Europe. Celle de Tubingue possède trois écrits druses, dont deux proviennent de la collection de Wetzstein. Celui-ci les catalogua comme des ouvrages nosairis, alors qu'ils étaient dûment des exposés catéchétiques de la religion druse.

L'identité que M. Seybold réussit à établir entre le ms. de Tubingue et un ms. analogue de Münich, lui permit d'établir une édition critique de ce texte druse, qui est certainement l'œuvre d'un des théologiens druses les plus importants et les plus distingués. L'ouvrage renferme une exposition claire de la cosmogonie, de la psychologie, des différentes manifestations de la divinité, en un mot du système théologique druse. M. Seybold a donc fourni une notable contribution à la connaissance de cette importante secte religieuse de Syrie.

On regrettera peut-être que l'auteur n'ait donné que le texte du précieux traité druse, car tout le monde n'est pas arabisant. Mais ce regret, bien légitime d'ailleurs, sera fortement atténué, lorsque M. H. Kurz, élève de M. Seybold, aura édité la traduction du traité et les notes, annoncées par le maître.

F. Macler.

N. G. Politis. — Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Παροιμίαι (*Études sur la vie et la langue du peuple grec. Proverbes*). — Tomes III et IV. Athènes, Sakellarios (Bibliothèque Marasli), 1901-1902 ; 686 et 886 p., in-8.

La publication de l'ouvrage de M. Politis se poursuit régulièrement, à raison d'un volume par an. Les tomes I et II contenaient la lettre α, le tome IV va jusqu'à ἐλεῶ : c'est donc au moins douze volumes que comprendront ces *Proverbes*, s'ils sont continués dans les mêmes conditions. Est-ce bien *Proverbes* qu'il faut dire ? Le mot παροιμία a un sens beaucoup plus étendu que le terme français, et ce mot même l'auteur l'a pris dans une acception des plus larges : à côté des proverbes proprement dits, on trouve dans son livre, en nombre considérable, des traditions populaires, des dictons et ce que nous appellerions même de simples hellénismes. C'est non seulement une œuvre de folklore, mais aussi une mine de renseignements linguistiques ; mots nouveaux, étymologies, explications de passages obscurs dans les auteurs médiévaux, rien n'y manque. Si, comme il est probable, l'auteur complète cet ouvrage par de copieux index, les néo-grécisants posséderont là un répertoire d'une valeur inappréciable.

De nouveaux recueils parémiographiques, les uns imprimés, les autres manuscrits, sont venus s'ajouter à ceux qu'a utilisés M. P. dans ses précédents volumes. Parmi les premiers, le plus considérable est dû à l'érudition de M. Krumbacher [1], dont les *Mittelgriechische Sprichwörter* avaient déjà donné une vigoureuse impulsion à ces études ; il contient 130 proverbes médiévaux, et ce qui en fait l'intérêt, c'est que chacun d'eux est suivi de son explication en deux trimètres iambiques. Les seconds ont été surtout fournis à l'auteur par des compatriotes, auxquels ses publications et son enseignement ont inspiré le goût de pareilles recherches. L'ardeur que montre M. P. à provoquer et à utiliser ces travaux nous est un sûr garant qu'il ne négligera rien pour être complet. Son livre a été préparé de longue main. Il est dès lors superflu de vouloir lui signaler des omissions, surtout en ce qui concerne le grec. Si un proverbe fait défaut, là où nous l'attendrions, c'est que l'auteur a eu des raisons pour le mettre ailleurs ; tel mot, qui nous paraît saillant, n'exprime souvent qu'une idée secondaire et se trouve remplacé par d'autres tout différents dans des variantes moins connues du même proverbe ; ce n'est donc pas ce mot qui doit servir de rubrique, si l'on veut garder à l'ensemble une certaine unité. Pour faire à M. P. de telles critiques de détail, il conviendra d'attendre l'achèvement de l'ouvrage. Je me bornerai à exprimer le regret que l'auteur n'ait pas fait suivre la leçon principale de chaque proverbe

1. *Die Moskauer Sammlung mittelgriechischer Sprichwörter* (Sitzungsber. der philos.-philol. und histor. Cl. der kgl. bayer. Akad. der Wiss., 1900, III, 339-464).

d'une traduction littérale, en allemand ou en français. Parmi ceux qui le liront, bien peu seront en état de comprendre les mots et les formes du grec vulgaire et du grec dialectal. M. P. leur aurait ainsi simplifié la besogne et il aurait beaucoup facilité la diffusion de ces *Études*, qui méritent de sortir du cercle restreint des néo-grécisants.

HUBERT PERNOT.

E. JACOB. — **Johannes von Capistrano.** I. — Das Leben und Wirken Capistrans. — Breslau, M. Woywod, 1903. 1 vol. in-12 de I-214 pages.

Jean de Capistrano fut certainement, de tous les franciscains de la stricte observance, l'un de ceux qui, d'esprit et d'action, s'éloignèrent le plus du type minorite selon le cœur du Mendiant ombrien. De cette race sensuelle et raffinée des Angevins transplantés en Italie, il mène d'abord une vie toute séculière, se marie, entre dans la magistrature, y réussit, se mêle aux luttes incessantes des petits états italiens, s'y compromet : en captivité, il est à demi-ruiné et perd sa jeune femme; il entre au couvent par désespoir et se soumet aussitôt aux plus cruelles pratiques de l'ascétisme. Dès lors sa foi a une violence sombre, acharnée; partout il pratique implacablement le *compelle intrare* : légat ou inquisiteur, il poursuit les derniers Fraticelles de *Ferrare*, les Jésuites de Venise, les Hussites d'Allemagne, de Hongrie, de Bohême, les Juifs de Sicile, de Moldavie, de Pologne. De toutes ses forces il rendit impossible des conférences entre les représentants de Rome et les Bohémiens, tout essai de conciliation lui semblant une complicité avec l'hérésie. Enfin il réussit, après la prise de Constantinople, à rassembler des troupes pour une chimérique croisade contre les Turcs, croisade qui, du moins, aida à la levée du siège de Belgrade que bloquait Mahomet II. Entre temps Jean de Capistrano soutenait, de ses écrits et de sa parole, les théories les plus avancées sur l'omnipotence pontificale contre le concile et travaillait à la réforme de l'ordre des Mineurs, avec et après son maître saint Bernardin de Sienne dont il s'était mieux assimilé les défauts que les qualités. Il lui garda une vénération filiale et il est assez naturel que M. E. Jacob qui dessert, à Breslau, l'église de Saint-Bernardin, ait mis en relief cette collaboration et cette amitié. A vrai dire, il se peut même que M. J. ait été impressionné plus que de raison par la vive sympathie qui unit les deux moines, le maître et le disciple, et qu'il ait trop uniquement montré en Jean de Capistrano ce qui lui venait de Bernardin de Sienne. Quoiqu'il en soit, on éprouve, en lisant cette biographie, l'impression que l'auteur n'a guère écrit que la « vie héroïque » de Capistrano, prédicateur de la foi romaine, évangélisateur des Bohémiens ou des Juifs, courageux adversaire de Podiebrad et de Rokyzana, enfin chef mystique de la dernière croisade. M. J. nous dira bien, en terminant cette première partie, qu'il a tout mis au grand jour dans la vie de son personnage, « seine guten Seiten, wie seine Fehler und

Schwachen »; pourtant il n'est fait qu'une mention rapide de certains effets de son activité inquisitoriale. Ses premières armes contre les Fraticelles italiens, ses démêlés avec Nicolas de Cusa (dans lesquels se découvre son intransigeante doctrine sur la répression de l'hérésie), voire même sa conduite dans l'affaire de Tommaso de Florence, tout cela était significatif et eût complété — sinon un peu changé — l'image que nous donne M. J. de ce franciscain qui fut « ein Held im Feld ». Ajoutons que les documents réunis par M. J. sont nombreux, utilisés de façon généralement critique, et que son livre, écrit avec verve, se lit aisément.

P. Alphandéry.

V. Giraud. — **La Philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine**. — Paris, Bloud et Cie, 1905. 1 vol. in-12 (Collection *Science et Religion*).

Le petit livre de M. *V. G.* ne contient certes pas tout Pascal ; ou le Pascal qu'il contient est celui qu'on peut présenter sous la garantie de Rome : « De « tous les écrivains du xviie siècle, déclarera l'auteur dès l'avant-propos, celui « qui nous émeut et nous attire le plus, n'est assurément l'auteur des *Pensées*, je ne dis pas des *Provinciales* ». Mais, exception faite de quelques jugements où l'apologétique a une part évidente, on ne peut contester à l'étude de M. *G.* sa valeur de pénétrante analyse morale et sa documentation très solide. La nature de l'*intuition* chez Pascal, son rôle d'après l'*Apologie* sont exactement définis et précisés grâce à une heureuse utilisation des autres opuscules : *Conversion du pécheur*, *Discours sur les passions de l'amour*, etc.

La seconde partie du livre traite de l'influence de Pascal sur nos contemporains, influence, d'ailleurs, dont on ne peut encore mesurer les limites : « Parmi tous ceux qui n'ont rien écrit sur Pascal, combien il en est qu'on pour- « rait citer et qui, admirateurs secrets ou même disciples tout intimes de cet « Épictète chrétien, se sont nourris de son dernier livre, se le sont converti en « sang et en nourriture, en ont fait la substance de leur pensée et de leur vie « morale. » M. *G.* dresse une sorte de catalogue raisonné de la littérature pascalienne, et de cette copieuse énumération ressort assez nettement l'impression qu'un départ plus rigoureux eût pu être fait entre ceux, apologistes ou philosophes, qui, dans l'œuvre de Pascal ont étudié, avec plus ou moins de critique, un problème religieux d'une exceptionnelle ampleur — ceux, historiens de la littérature et surtout de la pensée, qui ont été captivés par cette autopsychologie, d'une sincérité, d'une « intimité » presqu'unique dans les temps, presque paradoxale au xviie siècle — ceux enfin, poètes, romanciers, « psychologues » de vulgarisation qui ont un beau jour découvert en Pascal « l'âme religieuse dans ce qu'elle a de plus tragique et de plus épouvanté », pour user de l'expression de l'un d'entre eux ; sans compter la foule des gens pour qui la dévo-

tion à Pascal fut une mode littéraire, voisinant avec le culte d'Amiel, déjà quelque peu périmé, ou ceux plus récents de Tolstoï, de Ruskin, de Nietzsche — ou de tant d'autres à venir.

P. ALPHANDÉRY.

I. REVEL. — **Les Mystiques devant la Science ou essai sur le Mysticisme universel** (Ire partie). — Paris, Bodin, 1903, 1 vol. in-12 de 155 p.

Le titre de ce petit livre est vaste; les titres des chapitre ne le sont guère moins : *Investigations scientifiques dans le mysticisme* (ch. I); *Les mystiques devant les philosophes modernes* (ch. II); *Fonds permanent des croyances mystiques* (ch. V), etc.; dans les autres chapitres, M. R. a eu dessein de montrer comment se déroule à travers les temps la *catena* ésotérique : *Origine du mysticisme catholique* (ch. III, II), *Relations entre le mysticisme catholique, l'École d'Alexandrie et la tradition ésotérique de l'antiquité*; *Mystiques musulmans et hindous* (ch. IX, I-II); *les traditions religieuses et la tradition ésotérique*; *les Mystères gnostiques, les Mystères des Bardes* (ch. VI, I, II, III). Ce n'est à coup sûr pas là le premier essai de synthèse tenté par les occultistes de notre temps dans le domaine de l'histoire du mysticisme. Un type très significatif de ces sortes de généalogie de l'occulte nous est fourni par le chapitre VI (*Les traditions*) du volume du Dr Encausse sur l'*Occultisme et le Spiritualisme*. Reconnaissons cependant que le livre de M. Revel est un des rares travaux de cette école historique qui dénotent quelque critique et un certain souci de documentation exacte. M. *R.* ne fait que rarement usage de considérations ésotériques pour masquer les solutions de continuité trop apparentes dans la « tradition ». Par contre, il lui arrive, en matière d'origine des religions, de simplifier à outrance : « Du brahmanisme la tradition ésotérique passa chez les Égyptiens avec Hermès, chez les Persans avec Zoroastre qui vint de l'Inde pendant la période védique » (p. 64). Les racines esséniennes du christianisme primitif apparaissent à M. *R.* comme hors de toute conteste; et il fonde une part de sa conviction sur ce raisonnement, quelque peu déconcertant, dû à M. E. Schuré : « Pourquoi les apôtres et les évangélistes ne parlent-ils pas des Esséniens ? Évidemment parce qu'ils considèrent les Phéniciens comme étant des leurs, qu'ils sont liés avec eux par le serment des mystères et que la secte s'est fondue avec celle des chrétiens » (p. 60). Quant à la « liste mystique » que dresse M. *R.*, elle est parfois chaotique ou compliquée d'éléments inattendus : la plupart des alchimistes y figurent d'office; Jeanne d'Arc y voisine avec Giordano Bruno, Nicolas de Cusa avec Jacob Boehme, Gerson avec Reuchlin.

Malgré ces fautes de méthode, ce petit livre, qui n'est pas écrit pour les spécialistes, pourra, espérons-le, apporter quelque précision historique dans un genre jusqu'ici peu atteint par la science.

P. ALPHANDÉRY.

R. Brown. — **Mr Gladstone as I knew him and other Essays.** — Londres, William and Norgate, 1902, 1 vol. 8°, de 287 pages.

M. R. B. a déjà publié d'intéressants travaux de mythologie comparée et, des essais qu'il réunit dans le présent volume, il n'en est qu'un seul, celui qui traite du sens politique des élections anglaises de 1900, qui n'ait aucun rapport avec les études d'histoire religieuse. Le premier nous fait connaître, d'après les souvenirs personnels de M. B. et surtout d'après des lettres et billets à lui adressés par l'illustre homme d'État, un Gladstone passionné d'archéologie antique et de recherches sur la religion homérique, le Gladstone de *Juventus mundi*. Et c'est sous son invocation que semblent placées les *Études sur Pausanias* qui occupent la moitié du livre de M. B. ; Gladstone estimait l'auteur de l'*Itinéraire* « almost next after Homer ». Mais ensuite M. B. élargit son champ de recherches et étudie la valeur critique des renseignements fournis par Pausanias sur les divinités gréco-sémitiques. Ses résultats sont, d'ailleurs, sur nombre de points, différents de ceux de M. Frazer, la méthode strictement philologique étant ici plus fréquemment employée que dans le livre célèbre de l'auteur du *Golden Bough*. Sous le titre de *Samuel et Tirésias*, M. B. nous donne aussi un intéressant examen des croyances sémitiques et helléniques relatives au séjour des morts, Sheôl et Hadès, de leurs tenants et aboutissants dans les mythologies assyro-babyloniennes et dans le zoroastrisme. Dans l'essai « *John Leland in Cornwall*, c'est moins le fameux controversiste que l' « Hérodote anglais », l'auteur de cet *Itinéraire* qui fournit sur les contrées et les mœurs de l'Angleterre au xvie siècle de précieux détails, que M. B. a eu dessein d'étudier. Le titre du dernier chapitre de ce recueil : *Sapphô : a Retrospect and a Reverie* en indique le caractère plus spécialement littéraire ; pourtant la science ne perd pas tout à fait ses droits dans ces pages d'un style souple et animé et l'on pourra y noter d'intéressantes remarques sur la physionomie et le culte d'Aphrodite dans l'œuvre de Sapphô (v. surtout pp. 268-269). Ce livre — dont on ne pourra contester la variété — se ferme sur un chant de deuil écrit par M. B. à l'occasion de la mort de la Reine Victoria.

P. Alphandéry.

Franz von Baader. — **Les enseignements secrets de Martinès de Pasqually**, précédés d'une notice sur **le Martinézisme et le Martinisme.** — Paris, 1900, Chacornac, 1 vol. in-12, de cxcii-32 p.

Ce volume fait partie de la *Bibliothèque rosicrucienne* publiée par l'ordre maçonnique de Misraïm. Il est dans le genre de tous ceux que publient les occultistes ; il apporte des révélations, sans en appuyer aucune d'aucune preuve. Les enseignements secrets de Martinès de Pasqually y sont condensés en

trente-deux pages. Il paraît qu'il était à la fois juif et chrétien et que, professant la religion catholique romaine, il a fait revivre pour nous « l'ancienne Alliance, non seulement dans ses formes, mais encore avec ses pouvoirs magiques ». Sa doctrine n'apparaît pas avec une clarté parfaite; Baader en résume un point essentiel dans cette formule qu'il souligne : « L'homme a à remplir, dans la région spirituelle, la même fonction corporisatrice, produisant la troisième dimension, et en ceci on peut trouver la clé du secret de son mélange, de sa complexité et de l'union indissoluble qui en résulte avec la Terre principe. » Les initiés savent ce que cela veut dire; il nous suffit d'apprendre que c'est le principe essentiel de la théorie et de la pratique théurgiques.

Il semble d'ailleurs que la publication de ces quelques pages de Baader n'aient été qu'un prétexte pour nous donner une notice très copieuse (elle remplit presque le volume) qu'un « chevalier de la Rose-croissante » a composée sur le Martinézisme et le Martinisme. Il en ressort qu'il faut distinguer soigneusement entre Martinès de Pasqually et Saint-Martin, dit le *philosophe inconnu*. L'auteur anonyme soutient que le second n'avait reçu du premier qu'une initiation incomplète, qu'il dédaignait ou redoutait les « manifestations sensibles », qu'il détermina une scission dans l'Ordre fondé par le Maître et qu'il entraîna les dissidents à abandonner la « pratique active » pour suivre la voie incomplète et passive du mysticisme ». Le premier était un véritable théurge, l'autre un mystique contemplatif. Ces divergences entre les deux hommes ont eu leur prolongement dans les sociétés secrètes auxquelles ils appartenaient, y ont provoqué des discussions et même des schismes. Naturellement, les disciples de l'une et de l'autre tendance font échange d'accusations très sévères. Le « chevalier de la Rose-croissante », à qui l'on doit cette notice, promène le lecteur parmi les Loges de la Franc-maçonnerie, les Elus-Coëns, les Philalèthes, les Illuminés, les Philosophes Inconnus. Ce qu'il en dit est fort curieux et mérite peut-être l'attention. Le malheur est que cette histoire est faite sans aucune critique des sources et qu'il est impossible d'en vérifier l'exactitude. Il en reste au moins le sentiment qu'il y a eu, au XVIIIe siècle, un mouvement d'activité occulte et même occultiste qu'il ne serait pas sans intérêt de connaître.

R. Allier.

W. J. Harding King. — **A search for the masked Tawareks.** — Londres, Smith, Elder et Cie, 1903. Petit in-8° de 334 pages, avec 41 pl. et 1 carte. Prix : 12 sh. 6 pence.

Comme tant de publications anglaises, ce livre est admirablement illustré. L'auteur n'a entrepris son voyage dans le Sud Algérien que pour obtenir des photographies de Touaregs; il eut grand'peine à faire ôter à quelques-uns d'entre eux (dont un métis et un jeune noble) leur fameux voile noir; très re-

marquables sont aussi plusieurs photographies de femmes touareg. Chemin faisant l'auteur a recueilli quelques légendes sahariennes; il les a d'ailleurs également publiées dans *Folk-Lore* (1902, pp. 284-8) en les comparant aux variantes de Bissuel.

La première traite des serpents du désert, gardiens de pierres précieuses (p. 24); pp. 25-26 on trouvera la description de quelques monstres à demi mythiques : le *tharben*, long serpent à chevelure de femme : le *tamer'out*, sorte d'être noir, à forme sphérique et grand comme un chameau; p. 38 : on salue chaque tombe ou chaque cairn qu'on rencontre; p. 39 : conte des deux frères qui furent le jouet d'un génie malicieux; p. 48 : les génies des sources chaudes, légende étiologique; p. 71 : la légende de l'oasis enchantée qui se trouve quelque part, très loin, dans le Sahara; p. 75-6 : croyances relatives aux comètes; enfin on trouvera p. 166 que le remède pour une maladie mystérieuse qui « ressemble à un feu intérieur » est un foie cru de huppe.

A. van Gennep.

René Basset. — **Contes Populaires d'Afrique** (Les Littératures Populaires de toutes les Nations. Tome XLVII). — Paris, E. Guilmoto. 1903. Petit in-8° de 455 pages. Prix : 6 francs.

M. Basset préparait depuis assez longtemps une anthologie des récits populaires de l'Afrique lorsque parut le recueil de Seidel (Berlin, 1896); cette publication retarda celle du livre de M. B. Et certes personne ne se plaindra du retard, l'ouvrage français étant en tous points supérieur à l'ouvrage allemand : les contes sont plus nombreux (170 contre 74); les sources sont indiquées avec une exactitude scrupuleuse; quelques lignes sont consacrées à l'habitat de chaque tribu; enfin le classement adopté étant basé sur la linguistique, chaque langue ou dialecte de quelque importance est représenté.

En réalité, le contenu du livre est plus riche que le titre ne l'indique : M. B. nous donne non seulement des contes mais aussi quelques mythes, un grand nombre de légendes étiologiques, un récit social (n° 50) des légendes hagiographiques, des récits d'animaux simples ou à conclusion morale, quelques randonnées, une nouvelle (n° 98), etc. Ainsi le but que s'était proposé l'auteur de « présenter un tableau de l'esprit populaire tel qu'il s'est manifesté en Afrique depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours » est amplement atteint.

Il va de soi qu'une anthologie de ce genre n'est pas spécialement destinée au folk-loriste ou à l'historien des religions qui pourront cependant y trouver à glaner. Le livre s'adresse plutôt au grand public et aidera, il faut l'espérer, à recruter de nouveaux adhérents à la science des littératures comparées ; il pourra servir en quelque sorte de bibliographie illustrée.

Au point de vue typographique, ce volume ne mérite que des éloges.

A. van Gennep.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris. — Dans la précédente chronique nous avons reproduit le programme des conférences qui se font cette année (1903-1904) à la *Section des Sciences religieuses* de l'École pratique des Hautes Etudes. Suivant notre habitude nous signalerons également les cours et conférences qui, dans les autres Écoles ou Facultés, se rapportent à nos études.

I. *Au Collège de France* :

M. Albert Réville expose l'Histoire religieuse de l'Europe occidentale depuis l'ouverture du Concile de Trente (1545) jusqu'à la promulgation de l'Édit de Nantes (1598).

M. J. Flach étudie les mœurs et coutumes de l'Amérique du Sud.

M. A. Le Chatelier expose l'organisation politique des pays musulmans.

M. Clermont-Ganneau étudie divers monuments sémitiques récemment découverts.

M. G. Bénédite étudie les représentations figurées des Mastabas de l'Ancien Empire.

M. J. Oppert explique et commente le Code d'Hammurabi.

M. Ph. Berger étudie des textes relatifs au règne de Salomon, et les sources de la poésie et de la mythologie hébraïques.

M. Houdas explique le recueil de Boukhari intitulé *Sahih*.

M. R. Duval explique des textes extraits du Talmud de Babylone, et des lettres syriaques du patriarche nestorien Isoyab III.

M. Sylvain Lévi explique le Daça Kumâra cârita, et expose l'histoire de l'Inde septentrionale de la mort de Harṣa jusqu'aux invasions musulmanes.

M. Morel Fatio commente le Purgatoire de Dante, à partir du chant XI.

M. L. Léger explique les textes parallèles de l'Évangile en slavon et en tchèque (édition du Saint-Synode, Saint-Pétersbourg, 1872).

M. J. Izoulet continue ses études sur la Philosophie religieuse moderne.

II. *A la Faculté des Lettres* :

M. Séailles étudie la méthode et l'idée de Dieu.

M. V. Henry fait un cours de sanscrit védique.

M. Luchaire traite des rapports d'Innocent III avec la France.

III. *A la Faculté de théologie protestante* :

M. Ménégoz explique l'Épître aux Romains et commente l'Histoire des Dogmes, de Harnack.

M. Jean Monnier expose l'Histoire des dogmes.

M. Ehrhardt expose l'Histoire de la morale chrétienne au XIXe siècle.

M. Ad. Lods retrace l'Histoire religieuse d'Israël et explique le Livre des Juges.

M. Edm. Stapfer étudie l'Histoire du Canon du Nouveau Testament.

M. Bonet-Maury traite de l'Histoire de l'Église au Moyen-Age et de l'Histoire du Christianisme dans la Grande-Bretagne et la Bretagne française.

M. J. Viénot fait l'histoire de l'Église chrétienne au XVIe siècle et étudie les auteurs protestants français du XVIe siècle.

M. Jean Réville expose l'Histoire de la littérature chrétienne depuis Irénée jusqu'à Eusèbe de Césarée, et l'Histoire des Religions dans l'Empire romain.

M. R. Allier étudie la Philosophie de la Religion de Kant, et quelques problèmes de psychologie religieuse.

IV. *A l'École des Hautes Études, section des sciences historiques et philologiques.*

M. Héron de Villefosse étudie les Inscriptions latines de l'Ombrie.

M. Roy traite des Conciles français du XIIe siècle.

M. Mario Roques étudie différentes versions, surtout françaises, de la Vie de saint Grégoire.

M. Sylvain Lévi explique des morceaux choisis du Râmâyana, et expose les éléments de l'indianisme.

M. Specht retrace l'histoire du bouddhisme en Chine et explique des morceaux choisis d'historiens chinois relatifs au Bouddhisme.

M. A. Meillet explique des textes tirés de l'Avesta.

M. Mayer Lambert explique le livre de la Genèse et le livre d'Isaïe.

M. H. Derenbourg explique des morceaux choisis du *Livre des Deux Jardins* par Aboû Schâma, et fait l'examen critique des sources orientales et occidentales de l'histoire de Saladin.

M. Clermont-Ganneau traite de l'Archéologie hébraïque.

M. Guieysse explique des textes hiéroglyphiques et expose les éléments de la lecture hiératique.

*
* *

L'Administration de l'*École des Hautes Études sociales* a organisé cette année une série de conférences pour l'*Étude de la religion au point de vue social*. Ces conférences, placées sous la présidence de M. Th. Reinach, sont annoncées sous les titres suivants :

1° Le progrès en religion, par M. Th. Reinach, docteur ès-Lettres.

2° La religion et le droit criminel dans la Grèce ancienne, par M. Glotz, professeur au Lycée Louis-le-Grand.

3° L'évolution de la religion d'Israël, par M. Th. Reinach.

4° L'expansion du christianisme sous l'empire romain, par M. Puech, maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

5° L'Islam en face de la civilisation chrétienne au Moyen Age, par M. Carra de Vaux, professeur à l'Institut Catholique de Paris.

6° La république protestante aux XVIe et XVIIe siècles, par M. Bonet-Maury, professeur à la Faculté de Théologie protestante.

7° Les frères du Libre-Esprit, par M. R. Allier, chargé de cours à la Faculté de Théologie protestante.

8° Le catholicisme contemporain, par M. A. Leroy-Beaulieu, de l'Institut.

9° De quelques formes classiques du fétichisme, par M. Georges Dumas, chargé d'un cours complémentaire de psychologie expérimentale à la Faculté des Lettres de Paris.

10° L'Islam en face de la civilisation moderne, par M. Carra de Vaux.

11° Babisme et béhaïsme, par M. Hippolyte Dreyfus, avocat à la Cour d'appel.

12° Les missions protestantes et les peuples sauvages, par M. Raoul Allier.

∴

L'histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 2 octobre 1903.* — *M. Salomon Reinach* présente à l'Académie des photographies de deux miniatures qui ornent un missel appartenant à la Bibliothèque de Heidelberg après avoir fait partie de la bibliothèque du couvent de Salem ; ce manuscrit aurait, selon une tradition vraisemblablement exacte, figuré dans les collections de Madame de Pompadour. De ces peintures l'une représente Dieu le Père, l'autre la Crucifixion : elles sont l'œuvre d'un peintre bourguignon du début du XVe siècle, le même, au dire de M. Reinach, que celui qui a peint un tableau circulaire portant au revers les armes de Bourgogne. Ce tableau, aujourd'hui au Louvre, a été attribué avec quelque chance d'exactitude au peintre gueldrois Maloual ou Manouel ; en tout cas il est possible de discerner, dans son ensemble et dans ses détails, des influences viennoises et florentines, lesquelles ont dû s'exercer sur la manière de tous les peintres ou miniaturistes franco-allemands de la fin du XIVe siècle.

Séance du 9 octobre. — *M. Paul Monceaux* expose le plan du *Corpus* des inscriptions chrétiennes d'Afrique dont il a entrepris la publication.

Séance du 30 octobre. — L'Académie décide que le prix extraordinaire Bordin sera décerné en 1905 au meilleur travail manuscrit sur la question suivante : *Examen critique des trois derniers livres du Miroir historial de Vincent de Beauvais* (1153-1244). Les mémoires devront être déposés au secrétariat de l'Institut avant le 1er janvier 1905.

M. Bréal communique une note sur l'origine du mot διάβολος, le diable, d'après un passage d'Hérodote. — MM. Ph. Berger, Oppert, A. et M. Croiset, Dieulafoy, Bouché-Leclercq, Clermont-Ganneau et Joret présentent quelques observations.

Séance du 6 novembre. — *M. Clermont-Ganneau* présente tout un groupe de reproductions (photographies et estampages) d'inscriptions recueillies en Palestine par le R. P. Prosper, de l'ordre franciscain de Jérusalem. Ce sont particulièrement des fragments importants d'une très belle inscription romaine, contenant une dédicace à l'empereur Hadrien, fondateur d'*Aelia Capitolina*, la Jérusalem rebâtie par les Romains.

Séance du 20 novembre. — *M. Noël Valois* donne lecture d'une étude sur un ouvrage inédit de Marsile de Padoue, conservé à Oxford. C'est, sous le titre de *Defensor minor*, une suite et un complément du célèbre *Defensor pacis*. Dans ce dernier traité étaient posés les principes de la souveraineté du peuple, de l'égalité des prêtres, de la subordination de l'Église à l'État laïque. Le *Defensor minor* ne fait que répéter ces théories, mais Marsile s'y montre encore plus dévoué partisan de Louis de Bavière et conclut à la légitimité de l'omnipotence impériale. D'après M. Valois, cet ouvrage aurait été écrit en 1338.

M. *Salomon Reinach* annonce que M. Bruno Sauer, professeur à Giessen, a démontré que la tête provenant du Parthénon et appartenant à M. le marquis de Laborde, a fait partie du fronton oriental du Parthénon et qu'elle surmontait une statue d'Artémis. Des renseignements précis sur l'état de ce fragment de statue ont, d'après *M. Héron de Villefosse*, été fournis à M. Sauer par M. Étienne Michon, conservateur-adjoint au Musée du Louvre.

*
* *

Les lecteurs de la Revue ont sans doute présentes encore à l'esprit les conclusions auxquelles est parvenu notre collaborateur M. Picavet dans l'intéressante étude qu'il a naguère publiée ici même sur *Plotin et les mystères d'Eleusis* (v. *Revue*, t. XLVII, n° 3) : aussi sommes-nous heureux de reproduire ici les éloquentes paroles par lesquelles M. Boutroux présentait récemment à ses collègues de l'Académie des Sciences Morales et Politiques l'article dont nous avons eu la primeur : « ... Tandis que l'on continue de placer la philosophie dite scolastique avant tout sous le patronage d'Aristote et d'y attribuer la prépondérance à l'élément logique, M. Picavet indique, à la fin de son travail que, selon lui, le néo-platonisme, en particulier le plotinisme, constitue, en dehors des livres saints, le facteur le plus important des doctrines médiévales. Or, cette vue, si elle se justifie, est de grande conséquence. Résumée dans ce qu'on entend d'ordinaire par la Scolastique, la philosophie du moyen-âge est une œuvre formelle, abstraite, conforme sans doute à la foi religieuse, mais constituée dans la région purement intellectuelle de l'âme, comme dans une province

séparable de celle de la croyance, de l'amour et de la vie, composée, dès lors, de concepts quasi-mathématiques, immobiles, sans profondeur et sans âme. Et si cette forme pseudo-aristotélique est l'essentiel de la philosophie du moyen âge, il apparaît comme une entreprise étrange de vouloir que des hommes de nos jours, dont l'intelligence a été formée par la science et la vie modernes, cherchent dans ces doctes écrits autre chose que des documents historiques et des curiosités d'érudition. Tout autre apparaît la philosophie du moyen âge, si l'esprit de Plotin et non le syllogisme aristotélique y prédomine. L'esprit de Plotin est foncièrement religieux. C'est l'effort même de l'âme pour s'unir ou plutôt se réunir, en gravissant et dépassant l'échelle des choses sensibles et intellectuelles, au premier être dont l'amour est la cause et le lieu de toutes choses. Entre le plotinisme et le christianisme du Christ et des apôtres, l'affinité est grande, et la vie spirituelle qui caractérise celui-ci n'est pas réduite à un mécanisme logique, pour se développer en se pénétrant de celui-là. La religion donc, dans le mouvement intérieur de l'âme qui en est l'essence, n'est pas, comme il semble d'après les expositions ordinaires, séparée de la philosophie dans les doctrines scolastiques. Ces formes qui nous paraissent mortes ont été vivantes. Elles ne sont que l'enveloppe contingente et inadéquate de pensées, d'aspirations qui les dépassaient de toutes parts, et c'est parce que nous considérons les systèmes scolastiques en eux-mêmes, sans les rattacher à leur source et sans rechercher les réalités internes qu'ils avaient mission d'exprimer que nous les trouvons secs, factices, et sans rapport avec les besoins profonds de l'âme humaine.

« On le voit : la philosophie du moyen âge prendra une autre signification et présentera un autre intérêt si l'on peut démontrer que l'influence de Plotin, spirituelle et religieuse, y domine l'influence, logique et formelle, de l'aristotélisme des *Catégories* et de l'*Herméneia*. Aussi ne pouvons-nous qu'applaudir aux recherches approfondies que M. Picavet a entreprises sur ce sujet et dont sa récente lecture sur Plotin comme maître des philosophes médiévaux a donné une idée à l'Académie. M. Picavet prépare une *Histoire comparée des philosophies médiévales*, qui doit être un travail considérable. De ce travail, l'Introduction déjà très étendue et très riche de faits, est sur le point de paraître. Nous ne doutons pas que ces écrits, par la conscience et l'élévation d'esprit avec lesquelles nous savons qu'ils seront composés, par l'idée à certains égards originale qu'ils mettront en lumière, ne soient favorablement accueillis de tous ceux qui, comme le recommandait Leibnitz, s'appliquent à retrouver, en toute grande œuvre que nous lègue le passé, les « titres de l'esprit humain ».

La récente communication à laquelle fait allusion M. Boutroux et qui a trait aux *rapports entre Plotin et Saint Paul* est trop substantielle pour qu'il en puisse être rendu compte incidemment : aussi lui consacrerons-nous, dans un de nos plus prochains numéros, une notice plus conforme à son importance.

*
* *

Nous avons publié, dans notre dernière chronique, une note de M. S. Reinach sur la question *Babel und Bibel*. Du même auteur et sur la même question, nous empruntons encore à la *Revue Archéologique* (nº de septembre-octobre) les lignes qui suivent :

« *Hammourabi et Moïse*. Il a été beaucoup question de ces deux législateurs au dernier Congrès de la Société américaine orientale à Baltimore. Le prof. Johnston a insisté sur la rédaction similaire de la loi du Talion dans les deux codes et sur d'autres passages parallèles ; comme Israël a passé de l'état nomade à l'état sédentaire dans un pays où dominait l'influence d'Hammourabi, il devient évident que les codes juifs ont la même origine babylonienne que les mythes juifs. Le prof. Jastrow place Hammourabi vers 2250 av. J.-C. et rejette les dates plus anciennes. Il croit que l'influence exercée sur le code du Pentateuque a été moins celle d'Hammourabi que celle de la civilisation babylonienne en général. Les Babyloniens devaient avoir, avant Hammourabi, des tribunaux et un système légal reconnu. Le code de ce dernier, par sa cruauté et d'autres caractères, est plus archaïque que celui de Moïse. Au cours de la discussion subséquente, le Dr Ward exprima l'idée qu'Hammourabi avait unifié la loi civile, non la loi religieuse. Le prof. Jastrow toucha de nouveau aux mêmes questions dans un mémoire sur Ashur, le dieu national assyrien. *Ashur* signifiant « bienfaisant » ou « sauveur » était à l'origine une épithète du dieu qui fut prêté au panthéon babylonien par l'Assyrie, où, en contraste avec la triade babylonienne, Anu, Bel, Ea, ce grand dieu représentait la tendance au monothéisme. Il est possible qu'en Babylonie il y ait eu une confusion entre la forme de ce nom et celui d'*Asari*, Marduk. Enfin, M. Haupt, représentant l'orthodoxie, déclara que la question de priorité, soulevée par la découverte du code d'Hammourabi, était sans importance aucune pour le chrétien ; que les chérubins aient été, à l'origine, des vents et des orages, comme les séraphins sont des éclairs serpentiformes, il n'y a pas là de quoi émouvoir une âme religieuse ».

*
* *

Dans le dernier numéro du *Journal Asiatique* (10e série, tome II, nº 1), M. E. Révillout donne une importante notice sur différents apocryphes du Nouveau Testament relatifs à la Vierge. Nous en extrayons quelques passages où M. R. indique la nature de ces divers fragments et leurs rapports avec d'autres apocryphes. « ...J'ai réservé pour le *Journal Asiatique* la notice d'un Évangile analogue au proto-évangile de saint Jacques ou à celui du pseudo saint Matthieu ainsi que de quelques autres fragments également relatifs à la Vierge. Tandis que l'Évangile des XII Apôtres, celui de Barthélemy dont on ne connaissait guère jusqu'ici que les citations fournies par les Pères des premiers siècles, ont

le même cadre que les Évangiles canoniques, comme d'ailleurs celui de saint Pierre, dont Bouriant a découvert un fragment, notre nouvel évangile de l'enfance et de la jeunesse de Marie a, je l'ai dit, un sujet semblable à celui d'apocryphes célèbres anciennement connus. Il semble s'inspirer de pareilles données, mais avec des renseignements nouveaux, même quant il met en scène la prophétesse Anne, fille de Phanuel, dont avait parlé déjà — à propos de la naissance du Christ — un évangile de l'enfance publié par Thilo (p. 387), prophétesse Anne, que mentionne aussi — cette fois, à propos du séjour de Marie dans le Temple — un autre texte (ms. Borgia CXVIII) que j'avais publié dans mes *Apocryphes Coptes* (p. 4 et suiv.) Ce fragment Borgia est, du reste, conçu dans le même esprit que celui dont je publie aujourd'hui la traduction... Un autre fragment est relatif à la mort de la Vierge et est comparable, sous ce rapport à l'œuvre copte attribuée à Evodius et dont j'ai publié dans mes *Apocryphes Coptes* la version memphitique et quelques morceaux de la version thébaine. A cette version thébaine appartiennent aussi plusieurs morceaux récemment trouvés par moi ».

M. Révillout mentionne ou analyse d'autres documents coptes nouveaux sur la vie de la Vierge, la plupart semblant avoir été de simples sermons d'édification où, au commentaire des Évangiles canoniques, se trouvent jointes les imaginations des auteurs. Dans un de ces fragments le Christ raconte à ses apôtres la vie de sa mère. Dans un autre se trouvent des discours prononcés par la Vierge et sainte Élisabeth au moment de la Visitation. D'autres fragments inédits sont relatifs aux Mages et à Hérode; à l'enfance de Jésus qui apprend ses lettres et commente à ses maîtres un passage prophétique d'Isaïe; enfin — et de ce fragment important M. Révillout a donné la traduction *in extenso* — l'un des textes relatifs à la Passion, à laquelle assiste Marie, contient des renseignements (que *M. R.* estime empruntés à un apocryphe inconnu de nous) relatifs aux causes du suicide de Judas. En terminant, M. Révillout annonce la publication intégrale par lui de tous les apocryphes coptes du Nouveau Testament jusqu'ici connus.

Le même numéro du *Journal Asiatique* contient en outre : 1° de M. *Fernand Farjenel* une étude sur *Quelques particularités du culte des ancêtres en Chine*. Le rite du sacrifice y tient la première place : les détails liturgiques nous en sont révélés par le *Rituel domestique* qui fait partie de la grande collection le *Sing li ta ts'iuen chou*, réédité en 1597 sur une édition de 1415. Le sacrifice doit avoir lieu dans un endroit réservé, compris dans l'enceinte de la maison qui appartient à la branche aînée de la famille : cet endroit peut être un temple; ce peut être aussi une salle centrale, *t'ang*. Le rituel décrit minutieusement la disposition du *t'ang*, son mobilier, les places attribuées aux divers membres de la famille, aux dieux, etc., puis l'habit liturgique de l'officiant, enfin et surtout les tablettes sur lesquelles les âmes des ancêtres défunts viendront reposer durant le sacrifice. « Dans le culte des ancêtres, dit M. *F.*, l'âme des défunts est

bien censée descendre des régions imprécises du ciel ou de l'atmosphère où elle se tient, et venir, à la voix du pontife domestique, résider pendant le sacrifice dans ou sur la tablette qui est ainsi, pour un instant, le réel *Chenn Tchou* ou seigneur spirituel. Du reste, cette âme est invoquée par les descendants comme une divinité qui dispose d'une certaine puissance, comme celle du *Chang Ti* ou seigneur suprême, lequel envoie des calamités ou des bienfaits aux princes et aux peuples. Les mânes ont, dans la croyance chinoise, le pouvoir de mettre en jeu les forces naturelles, de conduire le destin des vivants, et c'est justement pour cela qu'on leur adresse des prières, qu'on cherche à leur plaire par des oblations et des sacrifices ».

2° De M. *J. Dyneley Prince* quelques observations sur le *Bouc émissaire chez les Babyloniens*. Notre collaborateur, M. C. Fossey, dans son récent ouvrage sur la *Magie assyrienne*, avait contesté la valeur des conclusions de M. Prince sur ce rite dans la religion assyro-babylonienne. M. Prince apporte, à l'appui de son opinion, de nouveaux textes tirés d'inscriptions sumériennes et suivis d'un important commentaire. M. Fossey lui-même a d'ailleurs, dans des notes jointes à ce commentaire, répondu aux nouvelles affirmations de M. Prince.

∴

La *Revue des Études anciennes*, publiée par la Faculté des Lettres de Bordeaux, fait de bon et abondant travail. Rien que dans les numéros parus depuis le début de l'année 1903, nous relevons comme susceptibles d'intéresser les études d'histoire religieuse : dans le fasc. 1, une notice de notre collaborateur M. *Pierre Paris* sur une terre cuite du Musée Balaguer, à Villanueva y Geltru, représentant Isis ; la suite des *Notes Gallo-Romaines* de M. *Camille Jullian* (et dans ces notes, des *Remarques sur la plus ancienne religion gauloise*. Ces remarques se continuent encore dans les fascicules 2 et 3 (avril-juin et juillet-août). Quant au n° 4 (septembre-octobre) il renferme, sous la signature de M. *Dangibeaud*, des descriptions et reproductions de masques de dieux gaulois conservés au Musée de Saintes. Enfin M. *de La Ville de Mirmont* termine, dans le n° 3, une étude sur *l'Astrologie chez les Gallo-Romains* et notamment chez Ausone et Paulin de Nôle.

ALLEMAGNE

Nous ne faisons que signaler ici l'intéressant essai de M. *J. Meinhold* sur « le reste sacré d'Israël » (*Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. I. Der heilige Rest* : I. Elias, Amos, Hosea, Jesaia, Bonn, Marcus, 1903, in-8° de VIII-159 p.). M. *M.* étudie la formation, puis l'évolution à travers la littérature biblique de l'idée du « reste » c'est-à-dire du groupe de fidèles, d'élus, qui subsisteront aux terribles châtiments que Iahvé doit amener sur son peuple, et qui participeront au règne de justice. Nous détachons les lignes suivantes du compte-rendu que notre collaborateur M. Loisy a consacré dans la *Revue*

critique à l'ouvrage de M. *J. M.* : « On a voulu faire remonter cette idée jusqu'à Élie, qui aurait été le premier prédicateur du monothéisme ; M. *M.* essaie d'établir, par une analyse des textes fort bien conduite d'ailleurs, que ni le rôle d'Élie, autant qu'on peut le connaître, ni même sa légende n'autorisent une semblable conclusion. Élie combat le Baal de Tyr, mais rien ne prouve qu'il se soit élevé au-dessus de la conception du dieu national ; ceux « qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal » ne sont pas un « Israël selon l'esprit », mais les Israélites qui n'ont pas abandonné le dieu d'Israël. Dans Amos, Judas serait épargné par la colère de Iahvé, et serait ainsi « le reste », mais pas encore au sens où l'entend Isaïe. Osée ne s'occuperait pas de Juda ; il envisagerait la punition d'Israël comme devant être suivie de repentir et de réconciliation avec Iahvé. Isaïe serait arrivé, au temps d'Achaz, devant le péril assyrien, à l'idée du « reste » (*Rev. crit.*, 5 octobre 1903).

— M. *Hardy* qui avait déjà donné du bouddhisme un exposé concis et substantiel dans sa petite *Histoire des Religions de l'Inde* parue en 1898 dans la série *Sammlung Göschen*, vient, dans la même collection, de publier à Leipzig un nouveau et intéressant résumé des connaissances actuelles sur le Buddha et son culte. Son ouvrage comprend six divisions : discussion des sources (en particulier, des plus anciens textes de la littérature pâlie) ; état moral et social de l'Inde à l'avènement du Buddha ; vie de Buddha ; son attitude à l'égard des problèmes qui se posaient à son siècle ; origines et débuts de sa légende ; destinées de sa doctrine.

— Sous le titre : *Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth* (G. Reimer, Berlin), M. *E. Maass* étudie, au double point de vue de la philologie et de l'histoire des religions, la question des contacts entre les deux races et les deux civilisations dans ce lieu exceptionnel d'échanges matériels et moraux. M. *M.* rend compte de bon nombre d'influences sémitiques perceptibles dans la mythologie hellénique : les résultats acquis sont déjà nombreux, mais la réelle nouveauté de ce livre consiste dans la mise en relief, pour la plus grande utilité de l'étude des formes religieuses comparées, d'un fait dont on n'envisageait trop souvent que l'intérêt politique et géographique. L'histoire des cultes antiques a tout à gagner aux progrès de la connaissance précise de l'ancien monde méditerranéen.

— Les derniers fascicules de l'*Archiv für Religionswissenschaft* contiennent des monographies qui, pour ne porter que sur des sujets très nettement délimités, n'en sont pas moins de fort utiles contributions à de plus vastes études. C'est ainsi que M. *H. Goodwin Smith* applique la plus rigoureuse critique à l'examen des textes relatifs à la formule « *Honover* » (*Ahuna Vairya*), formule par excellence de la prière dans le mazdéisme (*Archiv*, t. VI, 3e partie). Deux notes, l'une *Das Bluten der Bäume im indischen Altertum* (*Manu*, 5, 6), due à M. *J. von Negelein*, l'autre *Pferdeschwanz als Fliegenwedel* (*Rigveda*, 1, 32, 12) du même auteur, éclaircissent des points douteux d'interprétation de textes hindous (même nº). Le numéro suivant (4e partie) renferme de M. *v. Negelein* une étude

plus considérable sur de nouveaux documents apportés à la question de la métempsycose dans les premières religions hindoues.

— M. *U. v. Wilamowitz-Möllendorf*, dans l'*Hermès* (t. XXXVIII, 1re partie) examine et commente les données fournies par les textes homériques sur l'*Apollon Lycien*.

— Deux articles parus dans le *Philologus* (t. LXII) mettent en relief des documents littéraires jusqu'ici insuffisamment utilisés ou commentés pour ce qu'ils apportent d'utile à l'étude de conceptions mythologiques dont ils nous font percevoir toute la richesse morale et esthétique : l'une, de M. Staehlin (n° 2) est consacrée au mythe des Dioscures dans la 10e ode néméenne de Pindare, l'autre (n° 3), de M. Hentze au rôle d'Iris dans les second, troisième et cinquième chants de l'*Iliade*.

— La *Zeitschrift fur d. alttestamentliche Wissenschaft* vient sous la direction du professeur B. Stade, de Giessen, d'accomplir sa vingt-troisième année d'existence. Dans les deux volumes dus à la collaboration des éminents exégètes qui composent sa rédaction, tous les articles seraient à citer, car tous ont pour les études bibliques un intérêt indiscutable : nous nous bornerons à signaler : de MM. Zillessen et Lambert : *Berichtigungen zur kleinen und grossen Konkordanz von Mandelkern*, suivies d'observations par MM. v. Gall et Nestle; de M. Stade : *Der Mythus vom Paradies Gn. 2. 3. und die Zeit seiner Einwanderung in Israel*; de M. Mittwoch : *Aus einer arab. Uebersetzung und Erklärung der Psalmen*; de M. Krauss : *Die legende des Königs Manasse*; de M. Algyogyi-Hirsch : *Ueber das angebliche Vorkommen des biblischen Gottesnamens* יהוה *in altbabylonischen Inschriften*, etc.

ANGLETERRE

Celles des grandes revues anglaises qui ne sont pas destinées à un public d'érudits, ne se désintéressent cependant pas des questions d'histoire en général et d'histoire religieuse en particulier. C'est ainsi que les lecteurs du *Nineteenth Century* (XIX-XX) ont eu la bonne fortune d'être renseignés sur la nature et l'importance du *Code d'Hammurabi* par un remarquable article de vulgarisation dû à M. le professeur *Carl Lehmann*. Peut-être à cause de l'approche de Noël, la *Contemporary Review* (n° de décembre) publie une étude de M. Austin West sur *The Ox and Ass Legend of the Nativity*, étude dont l'agrément littéraire n'exclut certainement pas l'érudition la plus précise. M. *H. W.* examine en quels termes les écrivains de l'Église chrétienne ont parlé des humbles témoins que la légende donne à la Nativité : c'est ainsi qu'il cite et commente des passages d'Origène (treizième homélie sur saint Luc), de saint Grégoire de Nazianze, de saint Ambroise, de Paulin de Nole (lettre à Sévère), de saint Jérôme (ad Eustochium), de Prudence (Cathemerinum), des sermons

de saint Pierre Chrysologue, archevêque de Ravenne et de ceux de saint Grégoire de Nysse. Il relève brièvement les représentations figurées de l'âne et du bœuf dans la peinture ou la sculpture chrétiennes primitives, les récits de la Nativité dans les apocryphes et dans la tradition du moyen-âge. Après un rapide coup d'œil sur les étapes de la légende des animaux durant la période médiévale (saint François d'Assise, saint Bonaventure, Légende Dorée) M. A. W. termine en arrivant à la Réforme et aux attaques dirigées par la critique du xvi[e] siècle contre le naïf récit pseudoévangélique.

— Une nouvelle édition des *Irish Antiquities* de W. F. Wakeman (la dernière remontait déjà à douze ans) vient d'être donnée par les soins de M. John Cooke (Dublin, Hodges and C[o]). Ce livre, bien que son nouvel éditeur lui ait très justement conservé son caractère primitif de manuel scolaire, a été cependant revu et en beaucoup d'endroits mis au courant des rapides progrès de l'archéologie irlandaise. A ce point de vue, on trouvera un certain nombre de changements intéressants dans les chapitres : *Burial Customs and Ogam Stones*, *Stone Fonts*, *Lake Dwellings*, *Stone and Bronze Ages* et *Early Christian Art*.

ITALIE

On ne saurait ignorer l'activité des revues archéologiques d'Italie, activité qu'entretiennent les sociétés florissantes dont elles sont généralement les organes. Les érudits curieux d'hagiographie ou d'histoire des formes rituelles y peuvent faire une abondante moisson. Bornons-nous à signaler quelques travaux traitant des sujets d'un ordre spécialement religieux : dans le *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana* (ann. IX, n. 1, 2, 3), M. *P. Franchi de' Cavalieri* pose cette question : *I SS. Gervasio e Protasio sono una imitazione di Castore e Polluce?* à propos d'un passage du livre de M. *J. Rendel Harris*, *The Dioscuri in the christian legends*. M. *R. H.* considérait la découverte des reliques des deux saints comme un pieux stratagème imaginé par saint Ambroise pour faire entrer dans le martyrologe latin les deux jumeaux de la mythologie grecque. M. *Fr.* combat cette hypothèse et aussi celle du même auteur qui veut assimiler aux Dioscures l'autre couple de saints romains Marc et Marcellien.

La *Rivista di Storia antica* (nouv. série, année VII, fasc. I) contient, de M. A. G. *Amatucci* une étude alerte et très documentée sur le culte de la *pietas* à Rome, à propos d'une *parietina* découverte à Pompéi il y a environ deux ans et représentant un sujet que le folk-lore a souvent répété : la jeune fille en train d'allaiter son vieux père captif.

La *Rivista di Filologia e d'istruzione classica* (ann. XXXI, fasc. 3, juillet 1903) publie une étude de M. *Carlo Giambelli* : *Di Posidonio fonte principale del II libro « De natura Deorum » di M. Tullio Cicerone*. On pourra contester quelques-unes des conclusions que M. G. émet avec beaucoup de netteté : a

coup sûr il réduit à son minimum la part d'originalité de ce second livre : Panaetius, Diodote, Posidonius, ce dernier surtout, y gagnent autant que Cicéron y perd. Mais l'article de M. G. soulève, pour la connaissance du groupe cicéronien, un grand nombre de questions qui toutes ont quelque rapport avec l'histoire de la pensée religieuse à Rome à cette époque.

BELGIQUE

M. *D. Preciel Tostivint* commence, dans le dernier fascicule du *Museon* (vol. IV, n° 3) la publication de recherches exégétiques d'un vif intérêt pour l'apocalyptique juive : elles portent sur les deux textes de Jérémie, xxv, 11 et de Daniel, ix, 24-27 et tendent à prouver les rapports intimes qui existent entre l'idée des 70 ans chez Jérémie et des 70 semaines chez Daniel. Le même n° du *Museon* renferme, sous la signature de M. De La Vallée-Poussin une étude sur le *Râstrapâla* publié par M. L. Finot (*Râstrapâlaparipṛcchâ*, sûtra du Mahâyâna, publié par L. Finot, directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient. *Bibliotheca Buddhica*, II. Saint-Pétersbourg, 1901). Du substantiel article de M. L. V. P. nous détachons ce jugement d'ensemble : « Le Râstrapâla s'est peut-être imposé à l'attention de M. L. Finot pour les mêmes raisons qui avaient jadis piqué ma curiosité : le catalogue de la Bibliothèque de Cambridge trahit l'affection que ce texte inspirait à M. Bendall, car une notice spéciale lui est consacrée où les diverses classifications scolastiques de la première partie sont mises en vedette d'une façon très alléchante. On peut douter, malheureusement, que le livre donne à ce point de vue ce qu'on attendait : les douze listes de qualités groupées quatre par quatre, qualités bonnes ou mauvaises, favorables ou nuisibles à l'acquisition de la Bodhi, paraissent très peu significatives; c'est de la compilation sans grande portée. Le Çikṣâsamuccaya est d'ailleurs bien fait pour avilir cette littérature scolastique. Son auteur, Çântideva, a utilisé tout ce qui avait quelque valeur dans les sûtras relatifs à la carrière du Bodhisattva ».

HONGRIE

Nous sommes heureux de reproduire ici la note suivante, parue dans la *Revue critique*, n° 44 (2 novembre) : « M. I. Goldziher, le savant orientaliste de l'Université de Budapest, a fait le discours d'usage à la réunion en l'honneur du grand voyageur et philologue Alexandre Körösi Csoma. Il a parlé de *l'Influence du bouddhisme sur l'Islam* (*A buddhismus hatása az iszlámra*. Budapest. Académie, 1903, 44 pages, in-8°). Il a établi à l'aide de nombreux docu-

ments tant imprimés qu'inédits que les traces de cette influence se retrouvent dans les croyances sur la migration de l'âme et sur la fatalité, dans le renoncement au monde pratiqué par la secte des sindiks, dans la vie monacale et même dans le culte des lieux saints. Des pages intéressantes sur le poète Abou-l-Ala et sur le Nirvana rendent la lecture de cet essai très attrayante. »

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

